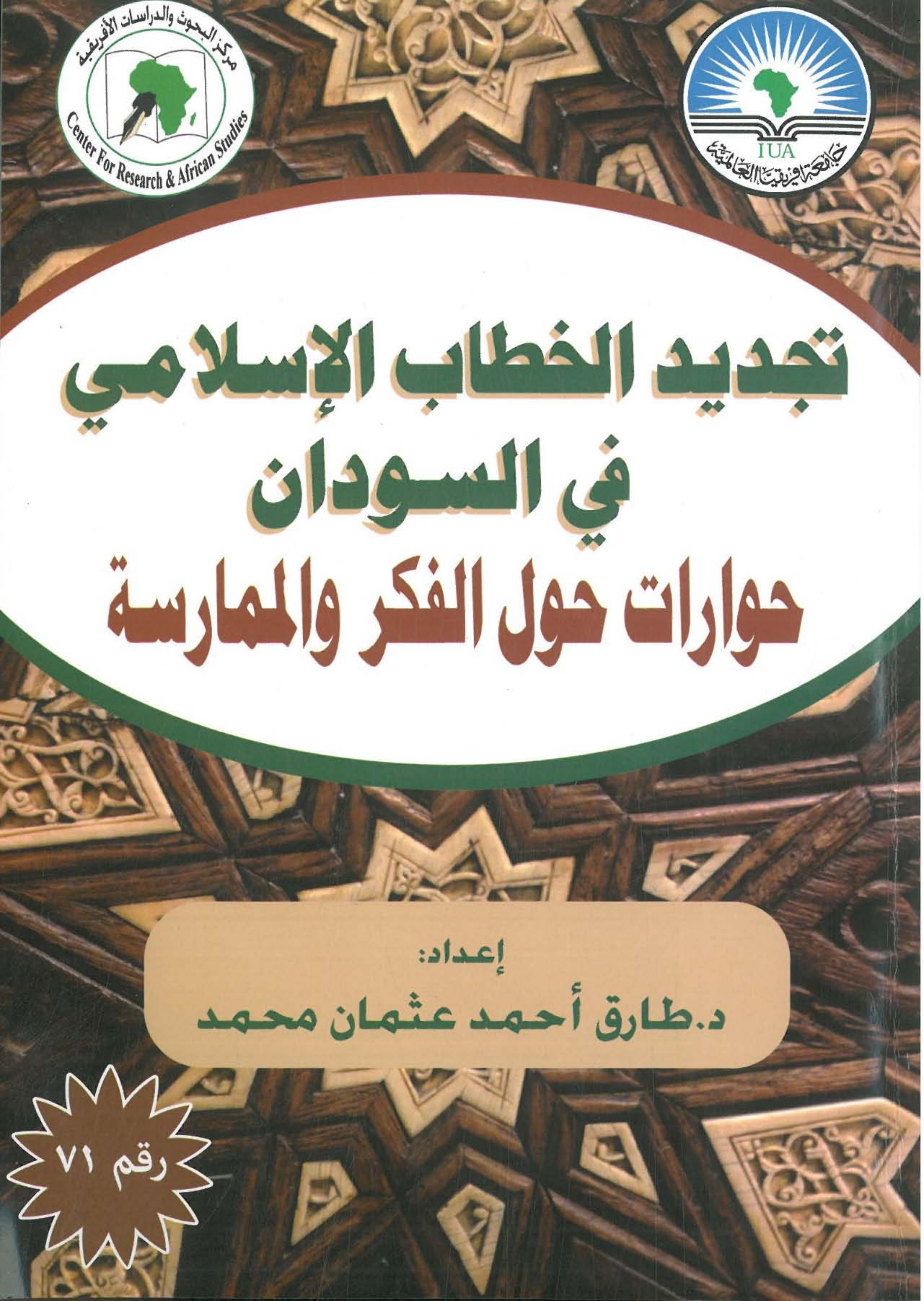

مركز البحوث والدراسات الأفريقية
Center For Research & African Studies
IUA
جامعة أفريقيا العالمية
تجديد الخطاب الإسلامي
في السودان
حوارات حول الفكر والممارسة
إعداد:
د.طارق أحمد عثمان محمد
رقم ٧١



تجديد الخطاب الإسلامي في السودان حوارات حول الفكر والممارسة

إعداد:

د. طارق أحمد عثمان محمد

قدم للكتاب: د. غازي صلاح الدين العتباني

التدقيق اللغوي: أ. تاج السر بشير صالح

الإخراج: الشيخ الأمير محمد

فهرسة المكتبة الوطنية أثناء النشر - السودان

٢١٨،٧٢ طارق أحمد عثمان محمد، ١٩٧٠ -ط. ت
تجديد الخطاب الإسلامي في السودان: حوارات حول الفكر والممارسة - طارق أحمد عثمان محمد - الخرطوم: ط. أ. محمد، ٢٠١٣م
١٠٠ص: ٢٤سم
ردمك 2 - 83 - 55 - 99942 - 987

١ - الإسلام - حركات الأحياء والاصلاح والتجديد - السودان.
٢ - الإسلام - دعوة.
أ. العنوان.

ISBN 978 - 99942 - 55 - 83 - 2

قائمة المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم

الخطاب الإسلامي تعبير شاع مع ازدهار التيارات الإسلامية في العمل العام والعمل السياسي على وجه الخصوص وكثر استخدامه دون اتفاق محكم حول معانيه. ثم انضافت إلى ذلك التعبير كلمة التجديد التي راجت كثيرا في المجتمعات الإسلامية حين قامت تتحرى منهجاً في العمل العام مؤسساً على أصول شرعية مع أخذ بمعطيات العصر. وقد وجد طلاب التجديد ضالتهم في هذا المعنى المشار إليه في الحديث النبوي بحتمية تجديد "الدين" أو "أمر الدين" كل مائة سنة. وبذلك أصبح "تجديد المصطلح الإسلامي" مبحثاً يفرض نفسه بإلحاح كما يقال في أدبيات الإسلاميين والباحثين في شئونهم.

وكما يلاحظ القارئ لهذا الكتاب فأن تعريف تجديد المصطلح فيه تفاوت كبير بين المفكرين والدعاة المسلمين، لدرجة أنك لا تكاد تتبين اتفاقاً بينهم في الحدود الدنيا للتعريف. وبعضهم يستعصم بالحديث عن التجديد عوضا عن الحديث عن المصطلح فيتجنبه تماما لأن حديث التجديد أيسر وأكثر أماناً من المجازفة بالحديث عن المصطلح وما قد يؤدي إليه من اصطدام بمفهومات شائعة وراسخة لدى المقلدين من المسلمين.

والحقيقة أنه لا داع للتخوف من فكرة تجديد المصطلح، لأن تجدد الحياة وأقضيتها يفرض تجديد المصطلحات التي تعبر عن مسائل جديدة أفرزها العصر وأصبح لزاما على من أراد هداية

الناس إلى الدين في هذا العصر أن يخاطبهم بلغة ومصطلحات يفهمون معانيها ومقاصدها الظاهرة والخفية. وليس هناك خوف بالتأكيد من ضياع المصطلحات الإسلامية التي تعبر عن ثوابت الدين في هذا التفاعل الحي. بخلاف ذلك فإن مخاطبة الناس بما يفهمون من لغة عصرهم أدعى لأن ينحازوا إلى جانب الدين معتقداً وممارسة.

يعنى هذا الكتاب بقضية تجديد المصطلح في السودان تحديداً. ورغم أنه يبدأ بعرض المسألة في سياقها الإسلامي العام لتوضيح أهميتها لدى المسلمين عامة، إلا أنه يمضي بعد ذلك إلى تخصيص النظر في التجربة السودانية. وقد أوضح بصورة جيدة التيارات الإسلامية التي راجت في السودان وعطائها التجديدي وتأثيرها على المصطلح. ومن التوفيق أنه لم يقتصر في عرضه على الحركات الإسلامية وحدها أو على خطاب العلماء الرسميين، بل تناول تأثير الحركات الصوفية التي أوضح هو نفسه أنها تشكل نمط التدين الغالب بين مسلمي السودان.

هذا الكتاب يعد إسهاما جيدا في محاولة الإحاطة بتعبير تجديد المصطلح الإسلامي. وهو يدعم نهجه في معالجة هذه المسألة ليس بالبحث النظري وحده، بل باستطلاع آراء الباحثين والمفكرين السودانيين ممن كان لهم أنفسهم إسهام في تجديد المصطلح. ولا شك أن هذه المقابلات قد أكسبت البحث عمقاً وحيوية محمودة وجعلته مادة جيدة للاطلاع.

د. غازي صلاح الدين العتباني

٢٠ أغسطس ٢٠١٣ م

فاتحــة

إن الإسلام دين صالح لكل زمن ومكان – مما يتوجب الإلتزام بالثوابت التي أتي بها الإسلام، وفي نفس الوقت استيعاب المتغيرات التي تطرأ علي حياة الأمة المسلمة، ففي جانب الثوابت تؤخذ كما جاءت عن الله سبحانه وتعالي ورسوله الكريم، أما في جانب المتغيرات فلابد من أعمال الفكر حتي تستوعب ماهو متوافق مع الدين وترك ما هو متعارض معه – وهذا يفتح مجالات كبيرا للاجتهاد – أما تجديد الخطاب الديني فقد أخذ مناحي شتي، وهو يدور حول احياء ما اندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وتنقية الإسلام من معالم الجاهلية، كما يذهب البعض إلي أن تجديد الخطاب الديني يعني يسير لغته، ومخاطبته الناس باللغة التي يفهمونها مع المحافظة علي المضمون، ولهذا نجد هناك اختلافا بين علماء المسلمين فيما يخص مفهوم التجديد الديني – ولكنهم يتفقون في أن التجديد يتضمن معاني الأحياء والبعث والنهوض مع الأخذ بمرجعية الإسلام، ويختلف المسلمون في شأن تجديد الخطاب، فهناك طائفة من المسلمين يرفضون فكرة التجديد، ويرمون إلي الإلتزام بالنصوص القرآنية والسنة النبوية، وأحيانا يهاجمونهم وأحيانا يكفرون من يدعون إلي التجديد، وهؤلاء يأخذون بالحديث النبوي " من أحدث في أمرنا هذا فهو رد " والحديث " كل بدعة ضلالة ".

وهناك قول بأن الله سبحانه وتعالي يرسل في رأس كل مائة عام من يجدد الدين – أي أحياء ما اندثر منه وتبيانه للناس والدعوة للعمل به، وهذا المفهوم قد يختلف من راي بعض المجددين الذين ينادون بتغيير بعض الفقه الإسلامي حتي يكون متناسبا مع متطلبات العصر الذي نعيشه، ولذلك نجد هناك خلطا بين

تجديد الخطاب وتجديد الفقه، فتجديد الخطاب يعني أحياء ما اندثر من معالم الدين الإسلامي، أما تجديد الفقه فيعني مراجعة النصوص الفقهية بما يتناسب مع الحاضر الذي تعيشه الامة المسلمة.

يأتي هذا الكتاب محاولة لتتبع مسار تجديد الخطاب الإسلامي في السودان، بوصفها محاولة للتبع مسار هذا الخطاب منذ وقت مبكر مثل فكر أحمد بن إدريس والميرغني وغيرهم، ثم تطرق الكتاب لفكر الطوائف الدينية في السودان مثل الصوفية وأنصار السنة المحمدية والحركة الإسلامية الحديثة في السودان.

نأمل أن يشغل هذا الكتاب حيزا في مجال الفكر الإسلامي في السودان، وأن تكون هذه بذرة للبحث عن تجديد الخطاب الإسلامي في الدول الإسلامية المجاورة مثل والسعودية ومصر والمغرب العربي حتي يتم ربط الخطاب الديني في السودان مع محيطه، ومعرفة روافد فكرة تجديد الخطاب الديني الإسلامي في السودان .

والله الموفق

د. يوسف خميس أبورفاس

مدير مركز البحوث والدراسات الإفريقية

توطئة:

هذه محاولة لتتبع تاريخ الفكر الديني الإسلامي وخطابه المتجدد في أرض السودان الشرقي في العصرين الحديث والمعاصر، وهي عمل أولي يراد منه البحث في مسارات الدعوة الإسلامية وأسلوب خطابها واتجاهات التطوير التي اكتنفته عبر ثلاثة قرون ونيف تقريبا ، وقد أولت الدراسة عناية بالمزاج الديني العام والذي يتسم بالوسطية والتصوف المعتدل إلى حد ما ، ومما يجدر الإشارة إليه هنا في طبيعة هذا المزاج أنه يظل يحتفي بواردات الثقافة الإسلامية القادمة من أنحاء العالم الإسلامي الأكثر استنارة والأوفر تمتعا بالعلم الإسلامي الأصيل بما يبين ظاهرة فريدة في الإسلام السوداني وهي بعيدة عن التمسك الأعمي والاكتفاء بما ينتج في أرضه فحسب فهو متقبل على الدوام لما يفد عليه من إصلاح وتجديد ببساطة وتلقائية يمكن أن تدلك علي طبيعة السودانيين أنفسهم.

وفي أمر التجديد لايمكننا الادعاء أن الجماعة السودانية المسلمة تمثل استثناء في قبولها بالظواهر المستجدة في واقعها مالم تحس أنها تشتمل على وعي ديني حقيقي له أصل في الشرع الإسلامي وهذا يعود إلي ما أشرنا إليه سابقا من أن جمهرة السودانيين المسلمة تمثل أمة متوازنة في دينها وايمانها ويبدو أن التنوع الكبير في طبيعة تكوين السودانيين ربما هي التي قادتهم إلى مثل ذلك.

ويصعب بالضرورة تصوير المزاج الإسلامي السوداني إلا من خلال هذه الأطر العامة التي يستحيل وضع حدود لها أو قواعد دقيقة ضابطة أو إحاطة كاملة بهذا المزاج وأبرز ميزاته ، ولكننا يمكن أن نشير إلى ميزات عامة تظهر في روح التدين الإسلامي السوداني.

وقد افردت الدراسة حيزا أساسيا للتصوف الإسلامي وبعض مظاهر التجديد به نظرا لمكانة التصوف الرائدة في المجتمعات السودانية التقليدية وغيرها ، ومن أبرز مظاهر الخطاب الإسلامي الصوفي في

السودان أنه ابتعد عن الخوض في مشكلات التصوف الفلسفي العميق ويبدو أن مرد هذا الأمر هو غلبة التصوف الشعبي الاجتماعي الذي ازدهر بين العامة، كما أن العلم بهذا النوع من المعرفة الصوفية فيما بدأ لي ظل محدودا وقليلا بسبب ضعف انتشار العلوم الإسلامية علي جهة العموم لدى السودانيين في أوقات مختلفة.

ومهما اتفق معي الكثيرون أو اختلفوا إلا أن مسألة ضعف الثقافة الإسلامية في المجتمعات السودانية تظل قائمة ومطروحة خاصة إذا ما جرت المقارنة بين مجتمعنا وبعض المجتمعات الإسلامية الأخرى. ومن ناحية تاريخية لايمكننا اعتبار الناحية السودانية من مراكز الإشعاع الإسلامي أو الرفد الثقافي الإسلامي على أي وجه من الوجوه فهي وكما عبرنا من قبل منطقة تلقي واستقبال على الدوام وقد ظلت تتعرض لمثل هذا الرفد حتى في قرون ضعف الأمة الإسلامية وفي حالات تفكك المجتمعات الإسلامية التي سبقت مجيء الاستعمار الحديث.

وفي التاريخ المعاصر جرى توصيف الوعي الإسلامي السوداني بانه ضعيف إلي الحد البعيد حتي أن بعضهم عد ذلك من النعم التى سمحت بتمرير الفكر التجديدي وعدم مواجهته بقوة تؤدي إلي إنكساره أو رفضه كلية. وعلي الرغم من كل هذا، بقي التصوف في السودان أكثر رسوخا من انحاء أخري في العالم الإسلامي، من مظاهر الإسلام السوداني كذلك غياب مؤسسات الإسلام الرسمي التى يقودها العلماء الشرعيون علي نحو الأزهر في مصر أو المؤسسات العلمية في المغرب، فقد ظلت العلوم الإسلامية حبيسة مدارس القرآن التقليدية (الخلاوي) والتي حفظت المعرفة بالقرآن لا بأصوله ومقاصده ومدركاته الكلية أو علي الأقل بالعلوم المصاحبة له، وحتى عندما أسست المنظمات الرسمية المعبرة عن إسلام العلماء كان إنشاؤها ضرب من الكيد السياسي لزعماء الطرق الصوفية والجماعات الدينية للتقليل من تأثيرهم من قبل المستعمر.

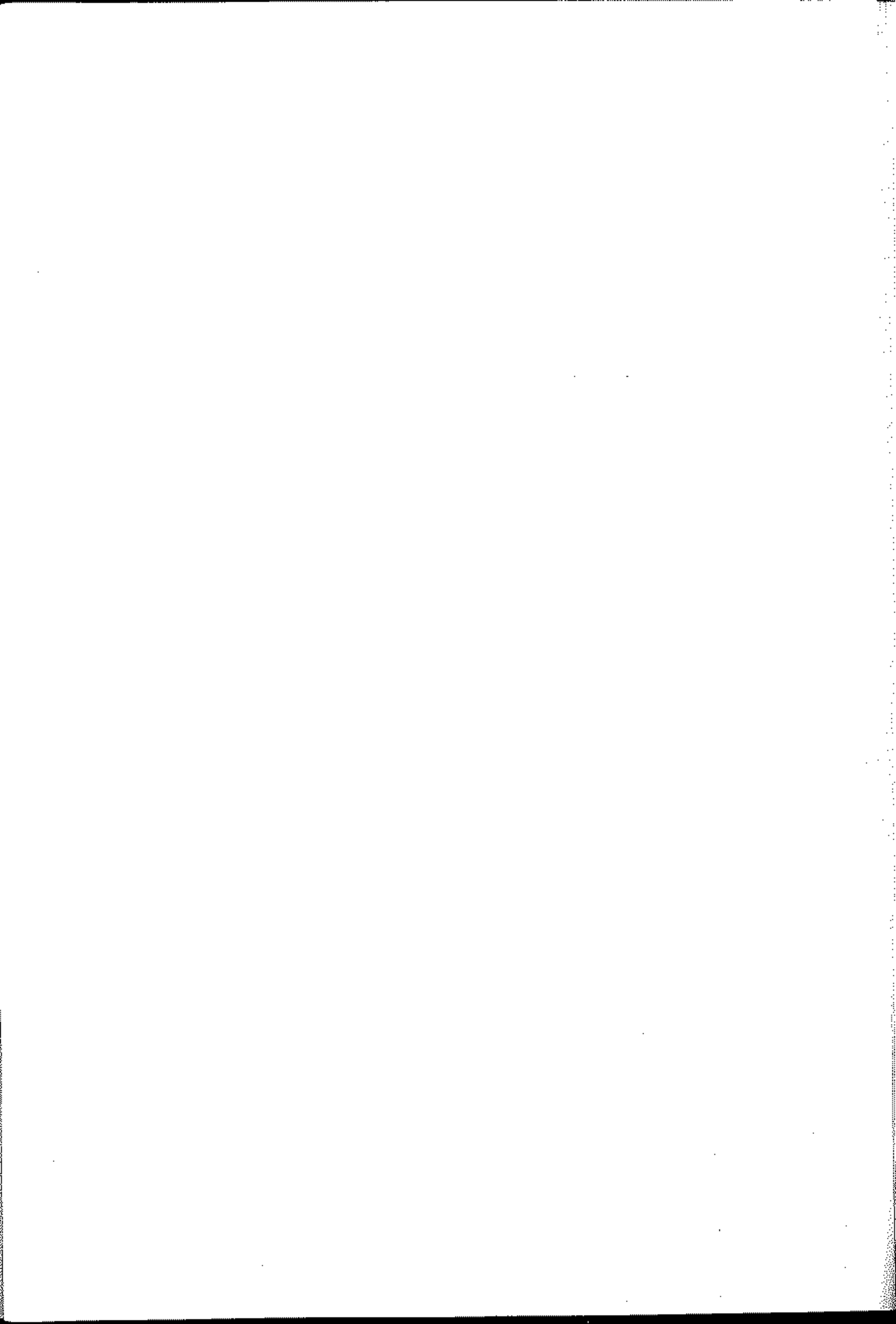
ولقد شهدت العقود الأخيرة وعيا إسلاميا متزايدا فيما اصطلح علي تسميته بالصحوة الإسلامية علي غرار ما حدث في أنحاء العالم الإسلامي الأخري وقد أبدل ذلك في الكثير من التجربة الإسلامية في السودان ، واقترن ذلك بكسب متزايد للذين آمنوا بشمولية الإسلام وحاكميته واعتباره منهجا للحياة. وبالنظر إلي الخطاب الإسلامي لدى هؤلاء نلاحظ تغييرا في التعبير عن قيم الإسلام ومفاهيمه ومقاصده غاب أكثرها عن الوعي التقليدي بالإسلام لدى أغلب السودانيين وقد أخذت هذه المدرسة الجديدة اتباعها من ذراري المتصوفة نتيجة لتعرض التصوف للتآكل والضعف.

لقد بنيت قصة هذه الدراسة في أجزاء منها على الحوارات والمقابلات التي وضعنا جانبا منها في الملاحق والتي ضمت توصيفا لأحوال الخطاب الإسلامي ومظاهر التجديد فيه، وقد حاولنا في مقدمات الدراسة الإلمام شيئا ما بجدليات مفهوم تجديد الخطاب وتنوع الإدراك بهذا المفهوم والذي انعكس على تطبيقات الخطاب الاسلامي ومهما اختلف الناس حول المفهوم ولكن يظل الاحساس بالحاجة إلى التجديد أمرا ماثلا لدى الجميع.

إن دراسة وتتبع أمر تجديد الخطاب الإسلامي يظل امرا مستمرا لايمكن الاحاطة بجميع تفاصيله أو استيعاب واستقصاء وملاحظة كل جوانبه ، ويبقى هذا العلم نقطة في خضم هائل يحتاج إلى جهد كبير تقوم به فرق بحثية وليس فردا وحيدا قاصرا للوصول إلى بعض مراقيه.

المؤلف في ٢٨ رمضان ١٤٣٤هـ

٦ اغسطس ٢٠١٤م



المبحث الأول

التجديد وتجديد الخطاب الإسلامي

المعنى والمفهوم

أولا: مقدمات في التعريف بمفاهيم التجديد وتياراته:

أ-التجديد وتجديد الخطاب الإسلامي:

جاء في لسان العرب مادة جدد، جددت الشيء أجده، بالضم، جدا، قطعته، وحبل جديد: مقطوع، قال الشاعر:

أبى حبي سليمي أن يبيدا وأمسى حبلها خلقا جديدا

أي مقطوعا، ومنه ملحفة جديد، بلا هاء، ابن سيده: يقال ملحفة جديد وجديدة حين جدها الحائك أي قطعها، والجدة، نقيض البلى، يقال شيء جديد، والجمع أجده وجدد وجدد، ويقال: جد الثوب والشيء يجد بالكسر، صار جديدا، وهو نقيض الخلق، وأجد ثوبا واستجده، لبسه جديدا ويقولون جدد الوضوء والعهد [1].

ويقال: بلى بيت فلان ثم أجد بيتا، وتجدد الشيء: صار جديدا، والأجدان والجديدان، الليل والنهار، وذلك لأنهما لا يبليان أبدا، والجديد، ما لا عهد لك به[2]. وفي الصحاح في اللغة، نفس المعنى، ويقال لمن لبس الجديد: أبل وأجد أحمد الكاسي، وكذا في القاموس المحيط ومقاييس اللغة وغير ذلك[3].

والخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام: وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، والخطبة مصدر الخطيب، وخطب الخاطب على المنبر، واختطب يخطب خطابه، قال الجوهري، خطبت علي المنبر خطبة، بالضم والخطبة عند العرب، الكلام المنثور المسجوع وفي حديث الحجاج: (أمن أهل المحاشد والمخاطب ؟) والمخاطبة، مفاعلة، من الخطاب والمشاورة [4].

فالتجديد لغة: يحتمل معنى التغيير والتحول والتطوير وكذلك معنى الترميم والتحديث بعد البلى.

ويرى عدنان أمامه: أن التجديد شرعا هو، التجديد اللغوي عينه، مضافا إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد [٥]

وقد تنوعت عبارات العلماء في تعريف التجديد، وتعددت صيغهم، وهي تدور حول محاور، أوضحها: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس ودعوة الناس على العمل بها، وتنقية الإسلام من أوضار الجاهلية، والعودة به إلى ما كان عليه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، وتنزيل الأحكام الشرعية على ما يجد من وقائع وأحداث ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي[٦].

ويرى بعضهم أن تجديد الخطاب يعني تيسير لغته، ومخاطبة الناس باللغة التي يفهمونها مع المحافظة على المضمون، وعدم مخاطبتهم بلغة المتون العلمية التي لا يدركها إلا طلاب العلم [٧].

ويعتقد الشيخ علي جمعة أن المقصود بتجديد الخطاب الديني هو تجديد القوالب والوسائل التي يعرض بها الفقه الإسلامي بمعناه الشرعي والحضاري، وهو ما يمكن تسميته بإدراك الواقع، ويستدل بهذا علي أن الفهم في النصوص متجدد ولا يكون كذلك إلا عن طريق أن واجب الوقت يحتم على الإقتداء بما فعله الإعلام المسلمون علي مر التاريخ في قضايا التجديد، ومراعاة أنهم التزموا بضوابط كثيرة ينبغي تأملها وتدبرها وتجريد ما فيها من معان وتحويلها إلي مناهج متبعة حتي لو تم بها تجاوز أزمانهم ومسائلهم التي كانت تشغل أفئدتهم أو التي كانت محل نزاعهم وجدالهم وبهذا يمكن الاستفادة من مناهجهم دون الوقوف على مسائلهم[٨].

ويرى محمد سليم العوا أن التجديد عند العلماء معناه، إحياء ما أندرس من شأن الدين، وتوجيه الناس إلى التمسك به، كما أنه لا يتجدد بشخصية وحيدة وإنما يتعدد المجتهدون، كما أن التجديد لا ينحصر في الناحية الدينية أي العقائد والشرائع والشعائر بل ينسحب إلى ما سواه من علوم مختلفة، لأن المقصد هنا أن لا يتوقف الإبداع الإنساني، فتصاب الحياة بالجمود والركود ويعكف الناس على آراء السابقين ترديدا وشرحا وتناولا وعرضا متوقفين

عند حججهم وتكرارها [٩].

وتجديد الخطاب الديني بما أشرنا من معان لغوية واصطلاحية يتضمن معاني احياء الدين وبعثه والنهوض به، واستخدام الإسلام مرجعية للتحول والتأثير وتبديل أوضاع الخلق، كما يتناول صياغة وسائل جديدة ومبتكرة للوصول إلى الناس، ومخاطبتهم على تنوع أحوالهم وتقلب أوضاع وتباين مواقفهم ومواضعهم واختلاف مراتبهم ودرجاتهم، ويشتمل على فكرة التطوير والإتيان بما هو جديد غير مسبوق بما يتلاءم مع الظرف والمكان، ومفهوم التحديث والترميم ونبذ القديم البالي مما لا نفع فيه.

ب - إشكالية المفهوم وبعض مدارسه وتياراته واتجاهاته:

جرى اختلاف مطول حول رؤية تجديد الدين، من حيث التفسير والمدلولات والمقاصد، وإن كانت المرجعيات متفق عليها إلى حد بعيد في الجانب النظري. فهناك إتفاق على الحاجات الملحة للتجديد على كافة المستويات وان التجديد سنة كونية لايمكن تجاوزها أو تجاهلها أو غض الطرف عنها، ويتم الاستناد عند الكثيرين إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة: (أن الله تعالي يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها) [١٠].

ج - الحاجة إلي التجديد:

وكما ذكرنا آنفا فإن الحاجة للتجديد ضرورة يكاد يكون الإتفاق عليها أمرا ثابتا لدى الجميع، ويأتي الاختلاف في الضوابط التي وضعها بعضهم، كذلك الفهم والإدراك لمعاني التجديد وتعريفاته، فهناك من يؤكد على معني وحيد كما سنرى وإنما التنوع يرد في الأساليب والوسائل والصور، ويتجاوز آخرون مسألة الضوابط برمتها فيربطون التجديد بالتحولات التي تصيب الامة ويدعون إلي تجاوز الفهم الديني علي حد نظرهم – بفهم مختلف للنصوص والخطاب على نحو ما سنرى عند نصر حامد ابوزيد وآخرين .

يعتقد محمد سليم العوا أن تناول التجديد ضرورة متكررة لاينفك المرء في الحديث عنها، وهو شأن لازم من شؤون كل عصر، إذ لكل عصر تحدياته التي تستحق استجابة معينة، كما أن لكل عصر لغته التى يعد إحسانها من إحسان الحديث بلسان القوم [١١].

ويرى عبدالقادر بطار أن الدعوة إلى تجديد الخطاب الإسلامي دعوة أصيلة من حيث نشأتها، ومن حيث اصولها النظرية التي قامت عليها، كما يتصور أن مفكري الإسلام قديما وحديثا قد اشتغلوا بهذه المسألة تنظيرا وممارسة بمقتضى شمولية الإسلام وتضمنه على قواعد عامة تحقق مقاصدها في الخلق من خلال استيعاب أسئلة الواقع المتجدد، والنظرة العملية إلى المشكلات العملية [١٢].

فالإسلام في عمقه هو حوار متصل بين النصوص الدينية الثابتة من ناحية والحياة الواقعية المتغيرة من ناحية أخرى، أو هو جدل مستمر بين ثابت أزلي متعال، ومتغير متجدد، ولهذا السبب ظلت قضية تجديد الخطاب الإسلامي من المسائل المحورية في خطاب النهوض الإسلامي، وقد برزت فكرة التجديد في عدة مسميات في التراث فهي عند الغزالي تحت اسم الاحياء وهو مشروع كامل يلامس الجوانب الإساسية في العلم الإسلامي [١٣].

وبرزت مسألة التجديد كذلك في كتابات المتفلسفين في محاولة توفيقية بين الفلسفة والدين للتدليل على حيوية الشريعة في استيعاب كل ماهو عقلاني بمقتضى أن (الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له)، وتجلي هذا الأمر في أعمال أبوالوليد ابن رشد الحفيد (ت ٥٩٥هـ)، واشتغل آخرون في مسالة التجديد ضمت مسألة أخرى على نحو النشاط في تفسير مدلولات الأتباع والإبتداع كما عند الشاطبي[١٤].

وقد برزت فكرة التجديد في جانبها التشريعي والأخلاقي باتخاذ طابع منهجي لدى الشاطبي عند تأسيسه لنظرية المقاصد في كتابه الموافقات [١٥].

وقد ضمت مقالة عبدالقادر بطار توصيفا حسنا لتطور مفهوم التجديد لدى علماء الأمة فذكر السيوطي (*) ومؤلفاته المتنوعة في مسائل التجديد والإجتهاد وقد نوه إلى تنوع مصنفاته وكتيباته في هذا الباب [١٦].

د- تنوع واختلاف مناهج التجديد ومفاهيمه:

يعد أمرا واضحا أن هناك تباينا جليا في إدراك مفهوم التجديد، بما ييسر وصفه بوجود مدارس متنوعة في معالجة فكرة التجديد أو عرضها ووصفها

فمحمد سيد طنطاوي شيخ الأزهر السابق علي إيمانه بضرورة التجديد وتصوره يرى على أن التجديد من أوضح سمات الإسلام التي تكفل له الفاعلية والصلاحية لكل زمان ومكان، إلا أنه يرى أن التجديد لا يعني هدم الثوابت أو المساس بالأصول وإنما يجب أن يكون لمواكبة العصر مما يسهل على الدعاة الوصول إلى مرادهم ومبتغاهم، ويشترط لتجديد الخطاب الإسلامي شروطا يضع في أولها: أن يكون الخطاب الديني نابعا من كتاب الله عز وجل وقائما على السنة النبوية المطهرة، وأبرزها أن يكون الخطاب الديني مواكبا للأحداث معتدلا يستصحب حاجات الناس وأحوالهم (١٧) وعلى الرغم من تقليدية هذا القول وتمثله لمدرسة علماء الدين الرسمية إلا أنه يعبر بصورة مبسطة عن رؤية أولية شرعية لقضية تجديد الخطاب الإسلامي ومحدداته الأساسية التي استصحبتها كل مدرسة إسلامية حديثة ومعاصرة ضمن معالجتها لمسألة تجديد الخطاب الإسلامي.

ومن المدارس الإسلامية الأكثر حذرا وأشد التماسا لما هو أحوط وأسلم وأحفظ نطالع دراسة محمد بن شاكر الشريف، والذي يبرز ثلاث دوائر كبري تمثل حدود التجديد المباح في نظره وهي: نشر العلم بين الناس، واظهار أمر الدين ورفع الجهل، وإزالة ما علق بالدين مما ليس منه من أخطاء، أو بدع، أو آراء ضارة والتمسك بأمر الشرع كله والتقيد به وعدم ترك جزء منه أو أهماله (١٨).

وهذه الرؤية في فهم وإدراك التجديد تظل قاصرة عن التطلع إلي معاني تطور فهم الإسلام وتجديد معانيه واكتساب روحه الحيوية المتفقة مع كل عصر وأوان، وأكثر المؤمنين بها يمكن ضمهم إلى ما يعرف اليوم بالمدرسة السلفية التى تؤمن في بعض مراحلها إلي حد بعيد باقصاء تأثير المتغيرات على فهم أصل الدين وتنحي الوقائع التاريخية في إدراك غايته ومراميه، ولا يؤمن بعض منهم بتغير الإجتهاد والفتيا بتغير المكان أو الزمان، هذا الفهم أورث بعض المهتمين بهذا الشأن وأكسبهم إيمانا بأن مثل هذه الكتابات وأن جنحت إلى تفسير التجديد ومعانيه والإنتصار له ضمن رؤية و تصور إلا

أنها في حد ذاتها تمثل نمطا أو صورة من صور الجمود والتقليد والركود عن الاجداد.

يتصور محمد بن شاكر أن هناك خطورة مطلقة في إخضاع الدين الذي هو وضع إلهي إلى عقل الإنسان وتفكيره مما يجعل الدين عرضة للتغيير والتبديل المستمرين، وهذا يقود مع تقادم الزمن إلى ضياع الدين جملة، ويتشدد أكثر فيري أن هذا يفقد الأمة هويتها وتاريخها ويجعلها بلا دين، ويصيرها أمة مستسلمة لأعدائها الصليبيين واليهود وغيرهم، ويرى أن بعض أقوال المجددين المعاصرين قد أفقدهم كل وشيجة بينهم وبين السلف الصالح، فصنعوا شريعة لم يعرفها هؤلاء[١٩].

وتكاد تلحظ هذه الروح سائدة لدى طائفة واسعة من أتباع هذه المدرسة التى يملؤها التشكك والريبة من النظر لكل مشروع تجديدي ويغالبها الظن بارتباطه بفكر أجنبي أو دعوة مشبوهة أو رؤية غير واضحة لفهم الإسلام إذا تم احسان الظن، يرى عبدالله البشير محمد انه من قواعد التجديد في الخطاب الديني، أنه ليس كل تجديد مشروعا وصحيحا لأنه في بعض هذه الدعوة تم خرق لما هو مسلم به أو معلوم من الدين بالضرورة[٢٠].

وإلي حد كبير نلحظ هذه الروح في كتابات متنوعة في نقد فكرة تجديد الخطاب الإسلامي،ويمكن لهذه الكتابات أن تمثل هذه المدرسة، نرى مثلا عبدالكريم زيدان الذي يؤكد ان تجديد الدين لا يعنى تغييره مع التركيز على أن التجديد ينبغي أن يراجع الخلل في مرجعية المسلمين والخلل في مفاهيمهم ثم يقدم نقدا للخلل الناتج عن فهم شمولية الإسلام وقصر بعض المسلمين إيمانهم بالدين بما يتضمن أمر العبادة والأحوال الشخصية والعبادات والمعاملات إلي آخر ذلك [٢١].

وتعرضه هنا لمسألة شمولية الإسلام تطرح تساؤلا جوهريا حول ما يقدمه المختصون في مجال الإسلاميات من عرض لفكرة مرونة الإسلام وحيويته والتى تعنى شموليته كذلك، ويصحب ذلك ادعاء بأن الدين لا يمكن أن يتطور بمعني اكتساب معان جديدة أو تصورات جديدة كما أنه لا يتغير ويرفض

هؤلاء بذلك فكرة أن التجديد تعنى أيضا التطوير والاحياء والإقامة بعد ضياع في ذات الوقت، وفي ملتي هذا مناقض للمعني الأول أي شمولية الدين وحيويته إلى حد ما، فمعني التجديد يشمل التحديث والتطوير والتغيير كذلك والإعادة والبعث والأحياء بعد اندثار في تصور واحد وهو بذاته يعد برهانا وحجة لائقة لحيوية الإسلام وشموليته.

فإذا نظرت مثلا في تعريف عبد الله العلايلي للتجديد ستجده يبسط مصطلح التجديد على أنه شأن يواكب التطورات التي تصيب نهائض المجتمع وخصائصه، بل ويتقدم عليها ويكون رائدا لها لأن التجديد بحسب نظرته يتجاوز الترميم إلى الإبداع والإنشاء، ومن تلك الخاصية تتكون الليونة للشريعة العملية وهو يستمد تصوره هذا من المعين النبوي المطهر في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (بدأ الإسلام غريبا وسيعود كما بدأ) (رواه مسلم وابن ماجة عن ابي هريرة) ، فالغرابة هنا تستوجب الإدهاش والتعجب من الإتيان بالجديد [٢٢].

وبالعودة مرة أخرى إلي المدرسة الأكثر تحفظا وإيثارا للسلامة تشهد هجومها الكبير على مدارس المجددين المعاصرين وزعمها بتطهير الدائرة الإسلامية من فكرهم وآرائهم وأنها – أي هذه الآراء– مجافية لصحيح الإسلام، مناقضة لروح السلف الصالح وجهودهم الخيرة في إقامة أمر الدين، وهنا فكرة تصور مرئياتهم بجلاء: (فالمراد بالخطاب الديني النصوص التشريعية والمقصود من ذلك التعبير عن النصوص التشريعية، أما إذا ما أريد بالخطاب الديني الوحي نفسه، فلا مجال للتجديد أو التغيير في هذا الخطاب لأنه ثابت في نفسه، وثباته عنوان قوته واستمراره واستقراره أبد الدهر، وإذا أريد بالخطاب الديني: الحديث عن الوحي والتعبير عنه شفويا أو تحريريا، فهذا عمل بشري يدخله التجدد والتطور بأي أسلوب كان التعبير، وبأي صيغة كانت سواء سمي تفسيرا أو شرحا أو استنباطا، أو مقارنة، أو غير ذلك [٢٣] ويقصر التجديد هنا على تنوع أساليب الخطاب في المجتمعات الإسلامية، والحديث بما يناسبها، فيجنح المخاطب إلى الوعي

بحال المخاطبين، ولغة التخاطب منهم [٢٤].

وعلى ذات الطريقة يظن محمد سليم العوا أن التجديد لا يكون مقبولا إسلاميا إلا إذا قام به المؤهلون للنظر في أصول الإسلام وفروعه، والملمون بما يواجه به عصرهم من أفكار وآراء، والتجديد المقبول إسلاميا أيضا هو الذي يسير على مناهج النظر والإستدلال التي اتبعها المسلمون علي امتداد تاريخهم، لا التجديد الذي يتحلل صاحبه من كل قيد، ويرفض كل قديم، ويتبع هوى نفسه، أو اهواء الذين يسترضيهم بقول أو فعل [٢٥].

وقادت هذه المواقف تجاه تقسيم التجديد في صيغته الفلسفية إلى تجديد مقبول مأجور صاحبه، وإلي تجديد غير مقبول و مأزور القائل به إلي الدفع بالمجددين المعاصرين إلى دائرة الذين يعملون على هدم القيم والثوابت الإسلامية وتغييرها، وإحلال رؤية غريبة عن الإسلام مكان ذلك.

ويخلص عدنان محمد إمامة إلى ان تجديد الدين عند الحداثيين يعني تطويره وتعديله بالزيادة عليه والحذف منه وتهذيبه ليتلاءم مع المفاهيم السائدة في العصر الحديث [٢٦].

ويقسم سيف الدين عبد الفتاح الذين عرضوا لمفهوم التجديد إلي أكثر من فريق: فهناك فريق أهمل تحديد المفهوم، وهم توفيقيون أرادوا تجاوز المعوقات النظرية والمنهاجية . وفريق تبنى المفاهيم الغربية وفقا لتوجههم الأيدلوجي وفريق آخر ضمن تيار التوفيق يحاول أن يجري عملية التوفيق بين المفاهيم دون أسس منهجية ومعايير واضحة وقد أسهم ذلك في تشويه المفهوم نفسه [٢٧].

وهناك أمر مهم هو أن مناقشة مسألة التجديد في الأدبيات الحديثة والمعاصرة يتخللها خيط أساسي وهو المؤثر الغربي أو ملاحظة تطور المجتمعات الإسلامية ونهضتها على ضوء التجارب المرحلية التى أصابت المجتمعات الغربية ودفعتها دفعا نحو الحداثة والفكر الحديث أعني بذلك التجارب السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وليست ثمة محاذير هنا أو دخن فدورة التأثير قائمة وأصالة التراث كذا لا يمكن إنكارها في البرهنة

على دورة التأثير والتأثر وهذا يقودنا إلى كتابات الذين تأثروا بالحداثة واستشرفوا روحها وقيمتها وقد حملوا معهم الإسلام منهجا وتصورا وفكرة . وقبل الخوض في ذلك يجدر بنا الإشارة إلى مجمل ما توصلت إليه المدرسة المتحفظة في نقد اساليب المجددين والرد على فكرهم ومحاولات إضعاف مشروعهم التجديدي هو الرغبة في توصيف المدرسة التجديدية بجملة خصائص أبرزها:

المواءمة والتوفيق بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية وفكرها، واعتبروا ذلك - أي المدرسة السلفية — نوعا من تطويع النصوص وتأويلها تأويلا جديدا، كذلك الاجتهاد في أصول الفقه والدعوة إلى تجديده، بحيث لا تقبل إلا الأحاديث المتواترة عندهم، ورد آحاديث الآحاد في أبواب الاعتقاد والغيبيات، واشتراط موافقتها للعقل وروح القرآن في الأحكام العملية، والتهوين من شأن الإجماع، اما برفضه كليا، أو بتحويله إلى رأي عام شعبي، والإجتهاد في موارد النصوص وتقديم المصلحة عليها. واعتماد التأويل والتوسع فيه، واعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصى، وغير ذلك [٢٨].

ان التمسك الكلي بالفهم التراثي للنصوص،وإحاطة قراءة التراثيين وفهمهم للنصوص بهالة من القدسية لدى المعاصرين أوجد معارضة شديدة لدى الكثير من مفكري الإسلام حتى أننا نجد فهمي هويدي يصف هذه الصورة من التعلق بحرفية النصوص (بالوثنية الجديدة) [٢٩].

فالبقاء على صورة وحيدة من الفهم ضمن رؤية قديمة قد لا تصلح اليوم أمر غير مقبول لأن التطور مسألة حتمية في كل شيء ولأن الدين صالح لكل زمان ومكان فهذا لايعني أن تطبيقا واحدا بعينه للدين الذي يصلح لكل زمان ومكان يكون هو المرجعية الاساس فتجربة الخلفاء الراشدين تناسب وقتهم وظرفهم ورجالهم [٣٠] .

إن إشكالية المفهوم والصراع حوله يمتد ويشمل كل الأدبيات التى تداولت لفظة التجديد بلا شك وهذا طبيعي وواضح نظرا لاختلاف البيئات والمناهج

والمدارس والمنطلقات.

من الأهمية بمكان أيضا الرجوع إلى بعض النماذج التي اضطلعت بأمر التجديد وأصابت منه وعنيت بالدرجة الأولى في خطابها النهضي بالتغيير والتحول متلمسة جوانب الضعف والإنهيار في الأمة مسترشدة بما حولها من واقع واحداث ورؤية حضارية ورغبة في الإصلاح، ويظن حسن مكي في هذا الجانب أن التجديد ليس صفة يتصف به المرء كما أنه ليس أمرا يمكن تعلمه (وإن كان التعليم يصقله ويشذبه ويمكنه من الوصول بأحسن الطرق لأهدافه) ولكن التجديد هبة رحمانية ومنحة علوية تتنزل على العقل الإنساني فتكسبه الإرادة والقوة للأخذ بالمشروع أو هو استعداد فطرى يكمن لدى بعض البشر (٣١).

ويظن كذلك أن المجدد لابد أن يصادف جموع مستقلبين يرضون بتجديده ويقبلونه ويجدون فيه الخلاص (٣٢).

ومن مطلوبات التجديد والمجدد:

- أن يكون المجدد سواء أكان فردا أو جماعة، منطلقا من مطلوبات الثقافة الإسلامية وعلى قدم راسخ في العلم بها وبتاريخها عارفا بأولوياتها ومطلوباتها.
- إن تكون الإرادة والهمة.
- أن يصحب ذلك الشباب في العمر والأصالة في النسب ويسرا في الحال وأن تصادف دعوته القبول وأن يكسب النخبة القادرة علي تعميق المبادرة وتهيئة فرص النجاح (٣٣).

نماذج في ميدان التجديد: (قراءة عملية لتوصيف النظرية)

يمكن اعتبار مصنف محمد عبده (الإسلام بين العلم والمدنية)، مؤلف له أهيمته البالغة في مناقشة مسألة الجمود الذي أصاب الفكر والمجتمع الإسلامي، وقد كتب بصورة مبسطة وتضمن روحا محببة تلامس جوهر ما عليه المسلمون من ضعف وخور وهو جهد كبير أراد صاحبه ايقاظ الهمم

وبعث الأنفس بعد موات وشحذ بصيرة الأمل وعين الرجاء ضمن مشروع تجديدي نهضوي.

وقد قدم فيها نقدا عقلانيا لواقع المسلمين الكليل في المستويين العلمي والعملي، فناقش الأفكار وتعرض إلى الأعمال التى يحركها مقود العقل وهو بال عاطل عن فضائل التجديد،قاصر في الوصول إلى مظان التغيير . فذكر ماكان عليه علماء آسيا المسلمين وما ران عليهم من جمود وتقليد وبقاء علي أرث الأقدمين ورفض كل حديث (٣٤).

وعاب على الأزهريين مناهجهم السقيمة وأساليبهم المتعصبة في رفض العلوم الحديثة بوصفها علوما يراد منها الغض من علوم الدين(٣٥).

وعرض بما كان من النصوصيين الحرفيين ثم تكلم عن أسباب الجمود العقلي، ومدح ما كان عليه المسلمون في قديم أمرهم من انفتاح عقلي ورأي قويم، كما مدح من نظر في معارف الغربيين وافاد منها مع تمسك والتزام بأهداب الدين(٣٦).

وذكر كيف أن دورة الحضارة أفضت إلي اقتباس أوربا من مدنية الإسلام عن طريق الأندلس (٣٧).

لقد بقيت نظرات محمد عبده في الإصلاح مصدر الهام ووحي للمجددين في مسيرة المشروع النهضوي، وقد تلمس مظاهر الضعف،ومواطن الخلل بوعي وإيمان وضمير حي وإعمال لحرص المسلم على عودة الإسلام النقي الفاعل .

نموذجان في نقد الخطاب الديني : (محمد اركون ونصر حامد أبوزيد)

لنختم هذا المبحث والجزئية لابد من توضيح جانب من النقد الموجه للخطاب الاسلامي الحديث والمعاصر، والحقيقة، أن تيارات عريضة من المثقفين الإسلاميين الذين يمكن إدراجهم ضمن المدرسة التجديدية الحديثة والمعاصرة يرفضون ما انتهي إليه الرجلان، ويرون أن الكليات التي توصل إليها نقاشهما تقع ضمن دائرة التجديد بلا ضابط أو صياغة بناء تجديدي فلسفي مغاير لروح الإسلام، ولن اتعرض إلى هذا، ولكن من

الضروري عرض جانب مما جاءا به وبعض مما كان متفقا مع ما ذهب إليه أتباع المدرسة التجديدية أنفسهم، وهذا المبحث الأخير أردنا له أن يكمل الجزء الأول من هذه الدراسة، والقصد من إيرادهما هو محاولة للنظر كما اسلفنا في بعض مما قدم في نقد الخطاب الإسلامي علي مستوى فلسفي، وهذا ضروري جدا، والسبب في اعتماد اختياري النموذجين علي اختلاف الأكثرية حول غالبية ما توصلا إليه بالإضافة إلى ما تعمقت به كتاباتهما من اهتمام ومراجعة وإطلاع وإلى ما صاحب معالجات من الرجلين في مسألة نقد الخطاب الديني من رؤية أكاديمية، هو أهمية ملاحظة الفروق لديهما ولدى دعاة حركة تجديد الخطاب من بين المجددين انفسهم، فمن المنطق اعتبار المناداة بالتجديد ضرب من نقد الخطاب، أو لون من تناول الخطاب بالدرس لملاحظة جوانبه الفاعلة وتلك غير المؤثرة اركون مثلا يقدم نقدا لعلماء المسلمين الذين اختفت روح الإستقلال والجرأة في تفكيرهم وغلب عليهم التشدد (الأرثوذكسية) وغاب عنهم الموقف الفلسفي وهذا النوع من العلماء الجامدين على حد رأيه قد انتصرت مواقفهم في النهاية وبسبب ذلك دخلت المجتمعات الإسلامية فيما سماه بالسياج الدوغماتي المغلق [٣٨].

ويرى أنه مما ساعد على تماسك هذا السياج وقوته علماء الأصول في رسائلهم، ورأي أن النظام العلماني هو محاولة للخروج من هذا السياج المغلق[٣٩].

ثم تناول وضعية المرأة في المجتمعات الإسلامية وكيف انها اخضعت لسلطة الرجل وفقا للقانون الديني، وأشار إلى أن الهيمنة على المجتمع لا ترد فقط وفقا لتعاليم الإسلام وإنما تعزى أيضا للعرف والتقاليد التي كانت سابقة للإسلام . انتقد كذلك محاولات الإصلاح والتجديد عند علال الفاسي والطاهر بن عاشور واعتبرها بقاء ضمن خط سلفي إمتثالي مدجن من الناحية الفكرية [٤٠].

وعاب على المثقفين الإسلاميين الإتيان بكتابات تتمتع بالجدة والأصالة على نحو مقدمة ابن خلدون أو كتابات ابن جني أو عبدالقاهر الجرجاني، وقد

اهتم باظهار التاريخ، كعامل مؤثر علي النص، واراد التمييز بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية أو التفريق بين ماهو روحي وزماني، ثم قدم نقدا أبان فيه أن ما تسعي إليه الحركات الإسلامية من اعادة الناس إلى منظور محدد يعني التخلي فيه عن كل مكتسبات الحداثة والعودة بالزمن إلي الوراء (٤١).

وتبعا لمنهج عام ووفقا لمنهج سيسولوجيا الذات يمكن النظر إلى كتابات أركون من خلال منظور المدرسة الفرنسية وهو منظور يغطي الثنائية المألوفة التي تقسم المثقفين إلى تقليديين وعصريين (٤٢).

لست أزعم أنني أقدم هنا محاولة لوصف ما عرض إليه أركون من نقد منهجي لوظائف التفكير لدى المجتمعات الإسلامية أو شرح لمحاولاته في تقديم عرض فلسفي للظواهر الإسلامية في هذه المجتمعات، فأركون تناول معضلات عدة وتناول الأصول الأبستمولوجية لطرح العلماء المسلمين مقارنة بالتطورات التاريخية التى وجدت في الأديان السماوية والمجتمعات الغربية.

نصر حامد أبو زيد:

إن أكثر ما عرض حامد أبو زيد إلي النقد العنيف هو حرصه المتزايد على مدح العلمانية واعتبارها الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع واعتباره ان الخطاب الإسلامي في جملته مجرد أداة للسياسة وفي ظنه أن هذا الأمر يحرم المجتمع من الطاقات الروحية والأخلاقية للدين، كما أنه يتصور أنه من الضروري تقديم مقاصد كلية جديدة تتجاوز تلك التى قدمها الشاطبي وهي العقل والحرية والعدل الاجتماعي (٤٣).

ويكمن مصدر الخطر الأساسي في فكر أبي زيد ليس نقده للخطاب الديني للمعاصرين أو المحدثين أو حتى علماء التراث وإن كان قد أقدم علي كل ذلك، وإنما زعمه أن المعركة الحقيقية هي معركة قراءة النصوص الدينية – يريد القرآن – طبقا لآيات العقل الإنساني التاريخي وليس العقل الغيبي الفارق في الخرافة والأسطورة (٤٤).

وهو يظن أن العلمانية في جوهرها ليست سوي التأويل الحقيقي والفهم العلمي للدين فهي في نظره ليست فصل الدين عن الحياة والمجتمع،ويرى أن أوربا قد خرجت إلى رحاب العلم والنور والتقدم والحرية لما فصلت بين السلطة السياسية والدين، ويهاجم أبو زيد بقوة فكرة أسلمة العلوم والآداب والفنون (٤٥).

يرى أبو زيد أيضا أن اهم الصفات التي تميز أصحاب الخطاب الإسلامي هي: أنهم يفسرون جميع الظواهر والعلل تفسيرا وحيدا ويردونها إلى أصل واحد وان كانت ظواهر اجتماعية أو طبيعية، و اعتمادهم على سلطة السلف أو التراث عبر تحويل النصوص التراثية وهي نصوص ثانوية إلي نصوص أولية تتمتع بالقداسة، ورفضهم للخلاف الفكري، وأسقاطهم للبعد التاريخي وتجاهلهم له، ويظهر ذلك في بكائياتهم على عصر الخلافة الراشدة الذهبي والخلافة العثمانية (٤٦).

تتداخل كتابات حامد أبو زيد مضامين عديدة تستطرد أحيانا وتوجز أحيانا أخري، ويحاول أن يربط بين ممارسات الإسلاميين وسلوكهم ومواقفهم السياسية وبين منطلقاتهم الفكرية وربما يعمل في تجريمه للخطاب الإسلامي تجريما لجميع مؤسسات الخطاب الإسلامي رسمية تقليدية كانت أو منتمية إلي تيارات صحوة وبعث إسلامي، ويبدو لي مسالكه تلك، في نقد ظاهرة الخطاب شبيهة في بعض جوانبها للنقد الذي قدمه محمد أركون إلى حد بعيد.

ومن ضمن كتاباته المثيرة للإهتمام دراسته عن (النص والسلطة والحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، نلحظ نقده لنشأة وتطور التقليد في التاريخ الإسلامي وقوله ان عصر التقليد حول اجتهادات الأئمة إلى نصوص بمعني أنها صارت مجال الشرح والتفسير والأستنباط، لكن هذه الدراسة لا تخلو من فكر غريب لا يتمشي مع الروح الإسلامية على نحو انكاره رد اسباب انحطاط المسلمين وضعفهم إلي البعد عن الإسلام (٤٧).

وبشكل عام مهما أختلفنا مع الرجلين أو اتفقنا في بعض ما ذهبا إليه يبقي

وصفهما للخطاب الإسلامي وتنوع هذا الخطاب محل درس ونظر وإطلاع، كما أن تطور الأفكار وتناميها وخلودها لدى هذين أو لدى غيرهما رهين بقبول واعجاب الناس بها وتمشيها مع ما يؤمنون به ويعتنقونه.

هوامش المبحث الأول:

١- Retrieved: http:www.baheth .info/all.jsp? term ٢٠١٢/٠٧/٢٢

٢- نفسه .

٣- نفسه.

٤- نفسه .

٥- عدنان محمد أمامه، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، (د.ت)، ص ١٦.

٦- نفسه، ص ١٦، ١٧، ١٨.

٧- محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، كتاب البيان، ص ٥.

٨- على جمعة، تجديد الخطاب الديني، الموقع الرسمي لجريدة الأهرام http://www/ahram org. e g. تاريخ الاسترداد ٢٠١٢/٧/٥.

٩- محمد سليم العوا، التجديد في الفكر الإسلامي - رؤية معاصرة، محاضرة، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، منتدى الفكر الإسلامي، ١ محرم ١٤٢٧هـ، الموافق ٣١ يناير ٢٠٠٦، ص ٥.

١٠- سنن أبي داود حديث رقم ٤٢٩١، والأحاديث الصحيحة للألباني رقم ٥٩٩ ج٢ ص ١٥٠ من طبعة المكتب الإسلامي، ط رابعة، ١٩٨٥.

(*)عبد الرحمن بن ابوبكر السيوطي من ابرز الذين اهتموا بإظهار مكانة وفاعلية الاجتهاد والتجديد وأثرهما، وله مصنفات عديدة في هذا الجانب أهمها مخطوطته الفريدة الرد من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض، وقد تعرض فيها إلى ما أصاب الناس من الجهل بالإجتهاد وركونهم إلى التقليد الذي أورثهم الجمود انظر: جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، مخطوط، جامعة الرياض، تحت، الإعلام ٤: ٦١، مكتبة الجلال السيوطي ٢٠٣.

١١- محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٥.

١٢- د. عبد القادر بطار، مقدمة في تجديد الخطاب الديني، موقع

82%%85%D9/http://www.nadorcity.com/%D9
8A-%81%D9%85%D8%A9-%D9%D8%AF%D9
8A%D8%AF-%D8%%D8%AA%D8%AC%D8%AF%D9
84%D8%AE%D8%B7%D8%A7%D8%A8-%%A7%D9
8A__a6068.%86%D9%8A%D9%84%D8%AF%D9%%D8%A7%D9

html: تاريخ الاسترجاع ١٩ يوليو ٢٠١٣.

١٣- نفسه، ص ١

١٤- نفسه، ص ٢

١٥- نفسه، نفس الصفحة

١٦- نفسه، نفس الصفحة .

١٧- شيخ الأزهر: تجديد الخطاب الديني لا يعني هدم الثوابت //.:http

www.aawsat .com تاريخ الاسترجاع ٧/٧/٢٠١٢.

١٨- محمد بن شاكر الشريف، تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف http:// www.saaid.net تاريخ الاسترداد١٩ يوليو ٢٠١٣.

١٩- نفسه، صفحات ١ وما بعدها .

٢٠- د. عبد الله البشير محمد، من مفاهيم تجديد الخطاب الديني، مجلة طيبة الإسلامية https://www.facebook.
84%D8%A9-%85%D8%AC%D9%com/pages/%D9
84%D8%A%8A%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%%D8%B7%D9
120636/8A%D8%A9%85%D9%84%D8%A7%D9%7%D8%B3%D9

hc__location=timeline?947954235. تاريخ الاسترداد١٠/٨/٢٠١٢.

٢١- د. عبد الكريم زيدان، نظرية التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة صنعاء، كلية الآداب، قسم الدراسات الإسلامية، صفحات ٢ إلى ٧.

٢٢ -أسعد سمير أسعد حلبوني، المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي وأثرها على التنمية السياسية (المشاركة السياسية للمرأة نموذجا)، أطروحة ماجستير، غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، نابلس فلسطين، ص ص ٢٤، ٢٥.

٢٣-عبد الله بن إبراهيم الطريقي، تجديد الخطاب الديني بين العلماء

الربانيين والإثارة الإعلامية.http://www/all Kah.net تاريخ الاسترداد ٢٠١٢/٩/١١ أيضا: http://al Jazirah.comتاريخ الاسترداد٢٠١٢/٩/١٢.

٢٤ – نفسه .

٢٥ – محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص ٦.

٢٦ – عدنان محمد إمامة، مرجع سابق، ص ٣٧٢.

٢٧– سيف الدين عبد الفتاح، مفهوم التجديد، ضمن كتاب بناء المفاهيم دراسة معرفية ونماذج تطبيقية، تقديم، طه جابر العلواني، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٨م، ٣١٢.

٢٨– عدنان محمد أمامة،مرجع سابق ص ٣٦٦.

٢٩– محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، ط ثانية الرياض، مكتبة الكوثر، ٢٠٠١م، ص ١٧٨.

٣٠– محمد فتحي عثمان، الفكر الإسلامي والتطور، ط ثانية الكويت، الدار الكونية ١٩٦٩، ص ٣٩، ٧٥.

٣١– حسن مكي محمد أحمد، رواد الفكر والتجديد السودان وإفريقيا جنوب الصحراء في المائتي سنة الأخيرة ، دراسة مقارنة بين عثمان بن فودي في سكتو والشيخ أحمد التجاني والميرغني الكبير وأحمد الطيب في ديار الفونج دراسات إفريقيا، العدد (٣٠) ص ٢٧.

٣٢– نفسه، ص ٢٨.

٣٣– نفسه، ص ٢٩.

٣٤– الإمام محمد عبده، الإسلام بين العلم والمدنية، ط أولي، القاهرة، دار المدى للثقافة والنشر، ص ١٠٣.

٣٥–نفسه، نفس الصفحة.عدنان محمد إمامه، مرجع سابق، صفحات ٣٦٦ – ٣٦٧.

٣٦ – نفسه، صفحات ١٠٩ وما بعدها.

٣٧ – محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة، هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣ ، صفحات ٥، ٦ .

٣٨- نفسه، ص ص ٧ — ٨ .

٣٩-نفسه، ص ٩، وص ٢٢ .

٤٠- طارق أحمد عثمان، الحركة الإسلامية في السودان، البقاء وسنن التدافع، مقال،أفكار جديدة،هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم،٢٠٠٧، ص١٤٧ .

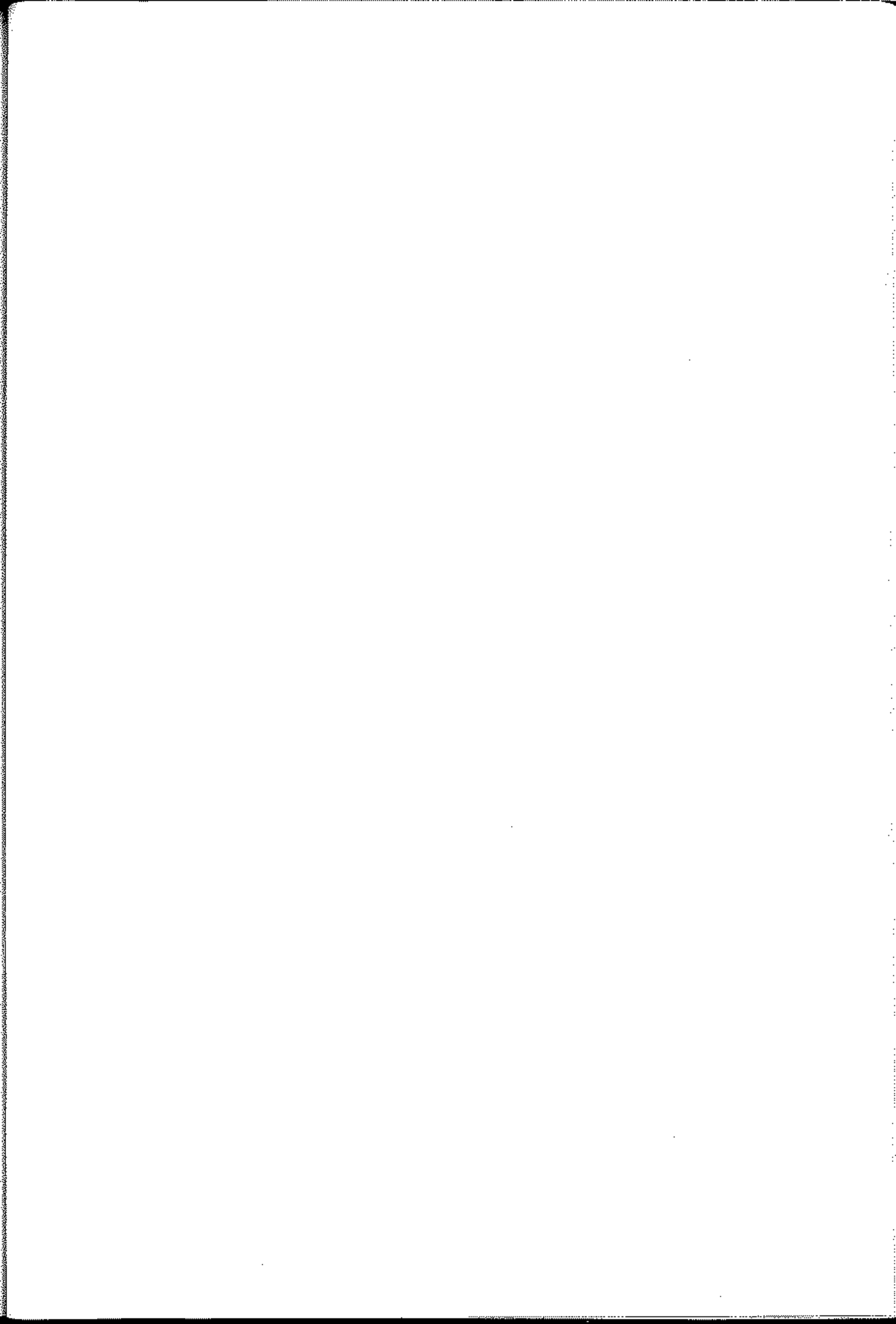
٣٤- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ط ثانية القاهرة، سنا للنشر ١٩٩٤، صفحات ٣٤- ٤٤.

٣٥- نفسه، ص ٦٢.

٣٦- نفسه، ص ٤٥.

٣٧- نفسه، ص ص ٧٧، ٧٨.

٣٨- نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة الدينية، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، (د. ت). صفحات ٢٠ وما بعدها .



المبحث الثاني

تطور الخطاب الإسلامي في السودان

أولا: خارطة الإسلام في السودان:

اتصلت أرض السودان منذ وقت مبكر بالإسلام الصوفي، الذي تقبله الناس وآمنوا بمشائخه واستجابوا لهم وربما كان السبب الأول في إنتشار التصوف هو أثر العلماء الوافدين، فالأرض السودانية كانت أرضا بكرا بالنسبة لهؤلاء، كما أنها كانت أرضا عطشى للعلم الديني ولتعاليم الإسلام، وقد زار المستكشف المسلم ابن بطوطة،عبر رحلته التي تجاوزت عقدين من الزمان شرق السودان في طريقه إلي الحجاز في القرن الرابع عشر الميلادي، وقد أقام ابن بطوطة لشهور في المنطقة الواقعة بين سواكن وعيذاب، ومن الواضح كذلك أن الطريقة الشاذلية قد عرفت في تلك المناطق بل وفي أرض السودان جميعا وليس أدل على ذلك من أن شيخها ابوالحسن الشاذلي قد دفن في أرض سودانية في نواحي حلايب، كما أن تعاليم الشاذلية ظلت جزءا من كل أوراد الطرق الصوفية في السودان [١].

ثم قدم إلي البلاد الشيخ حمد أبودنانة صهر عبدالله بن محمد بن سليمان مؤسس الطريقة الشاذلية في المغرب في القرن الخامس عشر الميلادي، واستقر في منطقة سقادي بأرض قبيلة الجعليين في شمال السودان [٢].

ولقد كانت السمة العامة لانتشار الإسلام بين السودانيين هي التسامح،وتقبل الدعوة بيسر وسهولة وعدم إكراه، كما أن الإسلام نفسه انتشر ببطء ونتيجة لعوامل التزاوج والتمازج والانصهار، كما العقيدة الإسلامية قبل الممالك الإسلامية، كانت أمرا اسميا وشكليا لدى السواد الأعظم من أبناء البلاد [٣] عندما قامت مملكة الفونج الإسلامية، كان الشأن الإسلامي ضعيفا، وذلك مما شجع العلماء المسلمين وحفزهم على البقاء والإقامة للإسهام في نشر

تعاليم الدين، وقد أتجه الشيخ غلام الله بن عائد القادم من أرض اليمن إلى دنقلة في شمال السودان في النصف الثاني من القرن الرابع عشر إلى السكن بالارض السودانية لشعوره بحاجة الناس إلي القرآن والعلماء (٤).

وقد نص ابن ضيف الله على انقطاع العلم والمعارف الإسلامية في البلاد بقوله: (ولم يشتهر في تلك البلاد مدرسة علم ولا قرآن، ويقال إن الرجل يطلق امرأته ويتزوجها غيره في نهارها من غير عدة) (٥).

لقد شكلت الطرق الصوفية وجدان السودانيين وخلفت آثارا متنوعة ومتجددة في الحياة السودانية وارتبطت بالشخصية السودانية إلى الحد البعيد ولذلك لا يمكن فهم الشخصية السودانية دون إدراك المكون الصوفي، وبذلك يمكن القول أن التصوف في السودان كان إتجاها حتميا للمزاج الديني والنزعة الروحية لدى السودانيين(٦).

ويرى حسن مكي محمد أحمد أن الخريطة الدينية الشعبية للسودان اساسها التصوف، ولذلك تنتشر في طول البلاد وعرضها مظاهر التصوف من قباب ومزارات ومدائح وإنشاد صوفي وحوليات وارتباط بالشيوخ (٧) ولأسباب تاريخية يمكن استثناء دارفور فقط من مسألة إنتشار القباب بها.

ويظن حسن مكي كذلك أنه يمكن القول ان ستين بالمائة من السودانيين يرتبطون في ولائهم الديني بالتصوف (٨).

ولا يمكن الفصل بين الحراك العلمي والثقافي الإسلامي في التجربة السودانية وبين الحراك الصوفي فكل منهما قدم للآخر وكان سندا وظهيرا له، كما أن العلماء كانوا هم الصوفية، وكان تعليم الدين يتم عبرهم ومن خلالهم،مع استصحاب بالطبع الصراع المحدود الذي قام بين بعض العلماء المتفقهين وبين بعض الصوفية علي نحو ماحدث مع الشيخ الصوفي محمد الهميم . وقد أدي قيام مملكة الفونج الإسلامية على أنقاض مملكة سوبا المسيحية إلي تحول حضاري، وعدت نقطة تحول بارزة في القضاء الإسلامي السوداني، فلقد نهضت هذه السلطنة بعبء نشر الإسلام وتجذيره في المجتمع من خلال دعم العلماء والسعي لاستجلابهم من خارج البلاد وتشجيعهم على القدوم

إليها [٩].

وقد اشتهرت في السودان أسر وعائلات دينية اهتمت بنشر العلوم والمعارف الإسلامية إلي جانب التصوف وكان لها الأثر الأكبر والدور الأعظم في تعميق الثقافة الإسلامية العربية وزيادة الوعي بها وارتباط أهل البلاد بالعالم الإسلامي خاصة الحجاز ومصر والمغرب كما ربط بين سودان وادي النيل والسودان الأوسط والسودان الغربي حيث توافدت موجات من القادمين من السودانين الأوسط والغربي إلي السودان الحالي بحثا عن مدارس العلم أو رغبة في الوصول إلى الأراضي المقدسة ولأسباب غير ذلك .

ويمكن أن نورد جانبا محدودا من هذه العائلات وتأثيرها: فمنهم أسرة أولاد جابر الذين ينحدرون من سلالة غلام الله بن عائد، وقد تتلمذ على أياديهم نفر غير قليل من العلماء الذين أثروا بدورهم في الحركة العلمية و الثقافة الإسلامية بالبلاد ومن هؤلاء التلاميذ: عبد الله العركي، ويعقوب بن بان النقا الضرير، والمسلمي وعيسي بن محمد بن عيسي سوار الذهب، وإبراهيم ولد رابعة، ومن ذرية أسرة غلام الله صغيرون بن سرحان وابنه الزين بن صغيرون الذي تتلمذ على يديه، بدوي أبودليق، وخوجلي أبو الجاز، والفقيه ولد ضيف الله، والفقيه أبو بكر ولد توير في جبل موية [١٠].

من هؤلاء ايضا العالم المعروف في منطقة الشايقية محمد بن عدلان الشايقي الحوشابي، وقد قال عنه ود ضيف الله (شيخ الإسلام والمسلمين، خاتمة المتكملين، المجدد للدين)[١١] ومن الأسر كذلك أسرة محمد ود دوليب الكبير بن محمد الضرير بن إدريس بن دوليب الركابي، وآل البيلي الذين تعود جذورهم إلي منطقة قرب صنعاء باليمن، وآل الدويحي [١٢] .

ومن الأسر الهامة كذلك آل المجذوب أو المجاذيب والتي كان يدين لها معظم من عاش حولهم في مناطق الجعليين بالولاء، بالإضافة إلى ما تمتعوا به من نفوذ وسطوة على نحو ما أشار بركهاردت[١٣]. وآل عبد الله الأغبش البديري الدهمشي في بربر [١٤].

ثانيا : المجددون من الصوفية :

لاحظنا كما سبق الأثر الصوفي الكبير على الخارطة الدينية في المجتمع السوداني، ولقد جاءت الطرق الصوفية إلى السودان من الحجاز ومصر وشمال إفريقيا وفي المراحل الاولى كان الأثر الحجازي على البلاد قويا، ومرحلة الطرق سبقتها مرحلة اتجاه فردي في التصوف، وحتى الذين أخذوا الفقه، وخاصة الفقه المالكي صاحب الأثر الأكبر في السودان زاوجوا بين متونهم الفقهية وعلمهم بالتصوف ونجد الإشارة إلى هذا المعني كثيرا جدا عند الوقوف على سيرهم وتراجمهم على نحو (جمع بين الشريعة والحقيقة) لـ (جمع بين علوم الظاهر والباطن) . وقد كان الإتجاه الفردي في التصوف سابقا لمجيء الشيخ تاج الدين البهاري، أول داعية للطريقة القادرية في السودان[١٥] وهي أكثر انتشارا في البلاد وان كانت أقلها تأثيرا على المستوى الرأسي، فهي لا تمتلك أدبيات أو مصنفات كالتي تمتلكها الطرق السودانية الأخري، ولكنها إنتهجت الجانب الشعبي وأثرت على العامة وأبرز ما يميزها انها طريقة لا مركزية تعتمد أسلوب تعدد المشيخيات والقيادات، وأبرز خلفائها ينتشرون في كدباس في شمال السودان وعند اليعقوباب في وسط السودان، وعند المكاشفية في الشكينيبة في الوسط ولدى العركيين في منطقة الجزيرة وآل الكباشي في الوسط وغير ذلك .

وقد رأي على صالح كرار أن السودان شهد نوعين من الطرق الصوفية، أولهما الطرق القديمة أو التقليدية ذات القيادات المتعددة، وثانيهما الطرق ذات القيادة المركزية والمتأثرة بالحركات التجديدية الإصلاحية [١٦] .

مدارس التجديد في التصوف السوداني :

أ - مدرسة أحمد بن إدريس الفاسي

خلفت هذه المدرسة أثرا عميقا في الوجدان الديني السوداني،مع مرور عشرات السنين، من انتعاش العقل السوداني المسلم بأول زخة من زخات تعاليم أحمد بن إدريس ومعارفه، إلا أن نفوذه الروحي مازال ممتدا وقائما ومتجددا بسبب آثاره اللامتناهية عبر تلاميذه من السودانيين وغيرهم

الذين من بينهم محمد عثمان الميرغني (الختم) وتلاميذه والسيد إسماعيل الولي، والسيد أحمد الرشيد الدويحي وتلاميذه وقد جاء لاحقا من تلاميذ المدرسة الإدريسية الشيخ الجعفري الذي تركز أثره بصورة خاصة في مصر .
ولد أحمد بن إدريس في ميسور قرب فاس سنة ١٧٥٠م وينتمي إلى السيد الحسن بن علي رضي الله عنهما زار مصر في فترة وجود نابليون بها ١٨٩٨م ومكث بها لفترة وقد مارس هناك نشاطا روحيا وعلميا في الأزهر وفي صعيد مصر في قرية الزينية حيث لاتزال آثاره هناك باقية وكذا تعاليمه ثم وصل إلي مكة في أواخر سنة ١٧٩٩م، حيث ألتف حوله التلاميذ والإتباع وقد واجه معارضة من علماء مكة وقد دخل في حوار ومناظرة علمية مع تلاميذ الشيخ محمد بن عبدالوهاب توفي ودفن بصبيا في اليمن في ١٨٣٧م (١٧).
وعند النظر إلى قصة أحمد بن إدريس ورحلته سنلاحظ أن بها عدة عوامل تزامنت مع هذه الرحلة أولا الغزو الفرنسي على مصر، والذي اعتبر تاريخيا فاصلة حضارية مابين الحداثة وما قبلها في تاريخ العالم الإسلامي الحديث، والواقع أن أحمد بن إدريس بالضرورة قد اطلع وعاين ما جاء به الفرنسيون وشغل العقل المسلم آنذاك، كما أنه التقى بفعاليات مجتمع مصر التي ضمت علماء الأزهر وقيادات الإشراف وأخلاط الترك والمماليك ورجالات الأمة المصرية التي صنعت وقادت فيما بعد الثورة ضد الفرنسيين، لقد دخل أحمد بن إدريس أيضا في مناظرات علمية مع علماء الدين من أتباع الدعوة الوهابية، ومن الواضح كذلك لنا أن الرجل كان مقبولا في فكره،واسعا في فهمه، مستنيرا في نظره للمسائل العملية مؤمنا بالآخر، وقد عاش في فترة يتعرض لها العالم لهجمة متزايدة من الغرب المسيحي و كانت هذه الفترة هي التمهيد لحلقة من حلقات الضعف التي شهدتها الأمة وهي فترة اتصال بالغرب في طور من أطوار نهوضه فالزمان له مدلول كما أن الأمكنة التي زارها الرجل تنطوي علي مدلول كذلك، يلاحظ أن أحمد بن إدريس امر تلميذه السيد محمد عثمان الختم أو الكبير بالذهاب إلى السودان وسبق مجيئه إلي السودان سنة ١٨١٦ مجيء الحملة التركية المصرية إلى البلاد

والتي كانت في العام ١٨٢١م وعودته مرة أخري إلى مصر بعد خروج نابليون منها، خلاصة القول أن المتتبع لحياة الرجل ونشاطه العلمي وحراكه الثقافي يمكنه التوصل إلى نتائج اساسية مفيدة في تكوين صورة راسخة عن مشروعه واثاره خاصة أن دعوته غلفها التجديد ونبذ القديم ومحاربة مظاهر الخرافة والوهم في التصور الإسلامي.

يقول حسن مكي ان علم الرجل ومقدراته المعرفية مما استهو صفوة العلماء الشباب من أتباعه في ظروف كان يشهد العالم الإسلامي فيها انحطاطا وخورا، كما أن انغماسه في شؤون أمته وسعيه لنشر الوعي والذي ظهر في إرسال تلاميذه إلي بقاع عديدة للتوجيه والإرشاد في السودان ومصر واليمن والحجاز والحبشة وبقائه لأربعة عقود متنقلا بين مصر والحجاز واليمن بعيدا عن مسقط رأسه كل ذلك مدعاة للتأمل في رؤيته التجديدية ومشروعه الإصلاحي (١٨).

ويرى حسن مكي كذلك أن ابن إدريس لم يحمل على تكفير المجتمع بل اتجه إلى التواصل معه وحرص على إيقاظ الروح الديني والبعث الفكري والاستنهاض التربوي لديه وكان حريصا على توظيف التاريخ الإسلامي لتوحيد الصف المسلم، كما أنه كان مشغولا بإيجاد النخبة المؤثرة وصولا للجماهير، ومقارنة بمن جاء بعده من المجددين نحو الافغاني أو محمد إقبال وغيرهم فإن ابن ادريس كان يركز علي بناء المسلم الذاكر الحاضر في وعيه وذاكرته مع خلوص عمله لله عز وجل (١٩).

ب - محمد عثمان الميرغني (الختم) تلميذ أحمد بن إدريس

أصاب القادرية القديمة في السودان ركود علمي وثقافي، فهي طريقة تتشعب فيهاالقيادات،وتتجذر الأسطورة الشعبية في بناء تصورها العقدي عبر الكرامات ومناقب الأولياء، كما أنها تفتقد إلي الأدبيات المرجعية المحددة ومسالك العبادة لديها يكثر عليها ويغلبها الإنغماس والاستغراق في الظاهرة الصوفية الشعبية على نحو استدعاء الوجد عن طريق الرقص والطبل، أو

طلب العزلة والخلوة بحثا عن الطهارة الذاتية، وقد اكتسبت في السودان بعد اجتماعيا وسياسيا عن طريق الإمساك بمفاصل الحياة الاجتماعية في التأثير علي الناس، أو العلاقات مع أهل الحكم مما نتج عنه وضعية خاصة ومختلفة لدى أهل التصوف والطريقة القادرية خاصة في السودان عن كثير من مناطق العالم الإسلامي و استمر إلى يومنا هذا .

ان التشوهات التي صاحبت القادرية يمكن أن تجد أكثرها في الكتاب الأبرز في تاريخ الثقافة السودانية والمعبر عن روحها ودينها وإنتاجها العقلي والعقدي حتى القرن الثامن عشر (الطبقات)، ومن خزعبلات القادرية الظاهرة ما أورده ابن ضيف الله في هذا الكتاب عن الشيخ عبد الرحيم بن عبد الله العركي أنه ولد وأبوه الشيخ عبد الله غائب لم يواقع أمه، ولكنه أتاها عن طريق الخطوة [٢٠].

والقادرية على عهد مملكة سنار كانت مرتبطة بقوة بالحكم ورجاله لدرجة أن الملك بادي بن رباط اراد أن يجعل نصف خراج الأرض التي يحكمها للشيخ إدريس بن محمد الأرباب ولكن الشيخ امتنع عن ذلك قائلا: (هذه دار النوبة وأنتم غصبتوها (هكذا) منهم فأنا لا أقبلها أعطوني الحجز في كل شيء) أي أعطوني الشفاعة، أي التوسط بين المتنازعين والصلح بين المتخاصمين[٢١].

إن الخدمات التي تقدمها الطريقة القادرية في أماكنها المختلفة والتي تضمن العلاج الروحي والتعليم القرآني والتكايا والقيادة الاجتماعية والتواصل الشعبي وإكرام الضيوف وإعانة الفقراء والمحتاجين .. إلى آخر ذلك جعل من القادرية مؤسسة اجتماعية أكثر من كونها مؤسسة علمية تقوم على مشروع إصلاح ديني في الأصل وحتى تعليم القرآن لديها ربما كان تقليديا اجتماعيا أكثر من كونه نشاطا علميا، خاصة إذا ما أدركنا أن العون المادي الذي يقدم للطلاب في هذه المؤسسات هو في الواقع يفوق النشاط العلمي بمراحل والذي لا يتضمن شيئا سوى تحفيظ القرآن الكريم.

لقد جاءت الختمية كما أسلفنا في وقت جمدت فيه القادرية عن الإتيان بصحوة دينية ولم يكن متوقعا منها ذلك فلقد كثرت خلافتها وتشعبت فروعها

وتعمق الصراع داخل الأسر الراعية لها، مما اوقف نبضها عن الدفع بدماء جديدة وروح جديدة . وقد جاء محمد عثمان الختم الميرغني إلى البلاد وهي تشرف على غزو قريب يأتيها من الشمال والسيد محمد عثمان من أسرة دينية عريقة يعود نسبها إلى آل البيت،وقد ظهر منها علماء منهم السيد عبدالله المحجوب الميرغني وهو صاحب مؤلفات عظيمة في الحديث والتفسير والتصوف، ولد محمد عثمان بالطائف وأخذ عددا من طرق التصوف كما درس الوانا من فنون العلم وقد صاحب ابن ادريس لمدة أربع سنوات، وقد رافق استاذه أحمد بن ادريس في رحلته إلى الريف المصري سنة ١٨١٣م، ومن ثم توجه إلى السودان ودخل أرض المحس ثم توجه إلى دنقلة ثم إلى الدبة ومن هناك غادر إلى كردفان عبر الصحراء وقد صحبه عدد كبير من أتباعه من أبرزهم محمد صالح شادول واستقر هناك لمدة ثلاث سنوات وتزوج من سودانيات، وقد أنجب ابنه السيد الحسن من أم سودانية من الهوارة كما زار سنار، ويبدو أنه لم يرحب به هناك فقد نشأت خصومه بينه وبين بعض علماء تلك المنطقة [٢٢].

لقد حقق محمد عثمان الختم نجاحا عريضا في رحلته الدعوية، وقد تكررت زيارته للسودان، إلا أنه أصاب نجاحا واسعا في رحلته الأولى والتى حرص فيهاعلى أن يخالط أهل البلاد ويمتزج معهم بالاصهار والنسب وكان يذكرهم في أشعارهم وبعض ما كتب، وقد انتشر تجديده شمال السودان في مناطق السكوت والمحس والبديرية والشايقية والجعليين وفي شرق السودان بين قبائل البجا واكثرها مناطق لم تكن للطريقة القادرية التابعة لإدارة سنار فيها نفوذ يذكر سوى في بعض البيوت وقد تحولت هذه الأسر إلى الختمية تجديدا لمشربها الصوفي. هناك عوامل عديدة أثرت في هذا العلو والإنتشار الواسع للختمية في السودان اهمها:

تمتع الختم بعلم إسلامي أصيل ودعم روحي عن سند أستاذه أحمد بن ادريس .

انحدر الختم من أسرة تنتمي إلى آل البيت (الإشراف) ولهؤلاء مكانة

ومنزلة في الثقافة السودانية الشعبية، كما أن أسرته كانت أسرة دينية ضاربة وراسخة بقدمها في العلوم الإسلامية .

تزوج الختم من سودانيات وأنجب ابنه الحسن الميرغني، وقد وجد الأخير قبولا شعبيا مضطردا نتيجة لبساطته وزهده ورحلاته عبر السودان .

ابتعد عن التواصل ويبدو أن ذلك تم رغما عنه مع الحكام في سنار الذين كان يعيشون آخر أيام حكمهم، وربما أعطاه ذلك نفوذا في مقابل نفوذ أهل الحكم، وربما وصلت الشائعات بقرب وصول الجيش الغازي من مصر .

اعتماده علي أسر ذات نفوذه وسطوة وجاه ومال من السودانيين في التأثير على نحو أسرة سوار الذهب .

وقد أثر الختم الميرغني على رجال من مثل اسماعيل الولي الذي انحدر من سلالته فيما بعد السيد إسماعيل الأزهري أول حاكم وطني للبلاد ومن ذريته أيضا السيد اسماعيل الأزهري والذي كان مفتيا للمهدية وتمتع بمكانة رفيعة أيام الحكم البريطاني.

ج - أحمد الطيب بن البشير

تعتبر الطريقة السمانية أول طريقة يؤسسها سوداني في مرحلة مبكرة وإن كان قد احتاج إلي رافد أجنبي ليجد لدعوته القبول وليحصل على رافد وسند علمي للتجديد هو محمد بن عبدالكريم السمان الذي ولد سنة ١١٣٠هـ حوالي سنة ١٧٧٢ ميلادية في المدينة المنورة وعاش بها وكان صوفيا قادريا وعالما أديبا له عدد من المؤلفات، أما أحمد الطيب بن البشير فهو من أسرة دينية عريقة من عشائر الجموعية الذين ينتهي نسبهم إلي الجعليين ويعتبر محمد بن سرور بن غناوة أحد العلماء الذين ارتبطوا بمملكة سنار واتصلوا بها [٢٣].

سافر أحمد الطيب إلي الحجاز ورجع منه في العام ١٧٧٥، وبدأ في نشر طريقته، وهي كذلك كانت بمثابة تجديد للقادرية وارتبطت نوعا ما بحكام سنار إلا أن الشيخ أحمد الطيب قابل صدا من مشائخ القادرية في سنار بل من أبرز مشائخها وهو الشيخ يوسف الطريفي [٢٤].

وربما كان التنافس والصراع حول الحصول على مكانة وموقع في الساحة السودانية حاضرة البلاد آنذاك هو سبب المشاحنات بينه وبين قادة القادرية نتيجة لاحساس هؤلاء بمزيد من الانكماش والتداعي كما أن الدولة التي ظلت راعية لهم بدأت هي الاخري في الدخول ضمن دورة السقوط الاخير لها.

و خرج أحمد الطيب من سنار نتيجة ذلك الصراع ولإحساسه أنه لن يحقق نجاحا هناك، ومن الملاحظ أن حدود إنتشار السمانية في السودان تم في حدود رحلاته التي لم تذهب بعيدا، ولم تتعد وسط السودان، وظني أنه أحجم عن الذهاب إلى شمال السودان لنشر طريقته بسبب وجود المجاذيب في مناطق الجعليين أما ديار الشايقية فلم تكن خاضعة للسلطة المركزية في سنار، كما لم تتمتع بالأمن الكافي، فقد كان الشايقية يغيرون على ديار الجموعية ويسلبونهم أموالهم وممتلكاتهم [٢٥].

لقد نجح أحمد الطيب في نشر تعاليمه بين مجموعات الجموعية والكواهلة واليعقوباب والحلاويين، وقد كان تجديده كما أشرنا نتيجة لتآكل القادرية وضعفها، وكان ذلك سببا في نجاحه إلى جانب عوامل أخرى أبرزها الرافد الأجنبي في حركته ورحلاته الخارجية وارتباطه بالسلطة ونمت طريقته بطريقة متسارعة وبرز بها علماء كبار رفدوا الثقافة الإسلامية بمؤلفات غزيرة في العدد غنية في مضمونها متنوعة في أفكارها وتعتبر السمانية أكثر الطرق السودانية إنتاجا فبالإضافة إلي مؤلفات أحمد الطيب العلمية برز إنتاج الشيخ عبدالمحمود نور الدائم التي قد تزيد عن ثمانين مؤلفا تنوعت مابين اللغة والفقه والتصوف والتاريخ، ومؤلفات الشيخ قريب الله أبوصالح وغيرهم، وبشكل عام تعد السمانية أحد الطرق الأوائل التي جددت روافد العلم في السودان وأمدت الثقافة من المعارف التي شكلت هذه الثقافة فيما بعد، ولقد تخلى العديد من مشائخ القادرية عن طريقتهم القادرية نتيجة لتأثرهم بالسمانية كالشيخ محمد توم في إقليم الجزيرة.

وينطبق على الأسرة الطيبية كما ينطبق على أغلب الأسر والعائلات الدينية نظرية هولت في تعاقب الأجيال، حيث أشار إلي ثلاثة أجيال من المجددين

يبرزون في كل عائلة، الجيل الأول هو الجيل المؤسس وجيل ثان يخرج من بينه مجدد يقوم بالتغيير والتأليف والأحياء والإصلاح، ثم يأتي مجدد ثالث وأخير يستند إلي أرث من سبقه ليقوم بحركة تجديد أخيرة (٢٦).

ولا يمكن إغفال مكانة السمانية في تشكيل الحياة السودانية خاصة عندما نري شخصية مهمة مثل محمد أحمد بن عبدالله المهدي فقد عاش في كنف هذه الطريقة لما يزيد عن العقدين من الزمان وأخذ من معينها العلمي والفكري، وأن كان فيما بعد لأسباب متعلقة بدعوته قد رفض مسألة الطرق وحرص ألا يشير إلي شيخه الأول الشيخ محمد شريف نور الدائم ونظرا لنجاح المهدي في دعوته وبروز نجمه مجددا للحياة الدينية في السودان وتكوينه لمؤسسة خاصة به رفضت الأعتراف بغيرها من المشائخ وذوبت الإنتماءات غير الإنتماء إليها وبعض من ذلك كان قسرا وعنوة، لم يقبل كثير من المشائخ بها ودخلوا في صراع مستمر معها من أجل البقاء ولم يجدوا حرجا فيما بعد في التعامل مع خصومها الأجانب من الفاتحين الجدد.

وعلى الرغم من أن المهدية تدين بالفضل للسمانية في جانب من تطورها إلا أنها أسهمت في أضعافها كما أسهم الصراع والتنازع حول القيادة في السمانية إلي اضعاف شأنها أيضا، فلقد جري صراع بين محمد شريف نور الدائم وأخيه لأبيه عبدالمحمود نورالدائم، وتعرض بيت عبدالمحمود نفسه إلى نزاع على مستوى أقل فيما بعد، ثم الصراع بين آل الطيب وبين بعض بقية المراكز التي لا تنتمي إلى آل الطيب وصراعات أخري تمت في مراكز سمانية أخري في وسط السودان والصراع في بيت الشيخ قريب الله بين أبناء الشيخ الفاتح، وما تزال السمانية تشهد هذه النزاعات التي يزكيها البحث عن القيادة وجمهور الأتباع والطموح الشخصي وفي بعض الأحيان تدخل السلطة في تأييد أحدهم مقابل الآخر.

من أبرز المجددين المعاصرين في حركة السمانية: الشيخ حسن الفاتح قريب الله وهو صاحب علم من الطراز الاول وقد حصل على درجة الدكتوراة من أدنبرة ببريطانيا وعمل رئيسا لجامعة أم درمان الإسلامية وله مؤلفات عديدة

في الفلسفة الإسلامية والتصوف ونقد الشعر القديم والحديث والدعوة والتاريخ الثقافي والاجتماعي في السودان وربما تزيد عن المائة مؤلف، وقد ورث السجادة عن أبيه في العام ١٩٨٦م من أبرز عوامل تجديده:

إنه اهتم بالتخطيط لطريقته واستحداث وسائل لتطويرها، كما امتلك نظرة مستقبلية وموضوعية، فهو على المستوى النظري يسعى إلى إنشاء تنظيم إسلامي صوفي جديد يعمل فيه على استقطاب الطلاب والمتعلمين والمثقفين من أساتذة الجامعات والاطباء والمهندسين وغيرهم من القوى الحديثة وقادة الحياة المدنية كما يعمل على أن يسلك طريقته بعض خلاصة المجتمع من أصحاب الأموال كما توفرت لديه اتجاهات في طريقته في الشكل والمضمون مع المحافظة بالطبع على الجوهر باعتبارها طريقة صوفية تعتمد على إرث الأجداد وتاريخهم، وتجد هذه المساعي اعتراضات كبيرة من بعض أبناء الطريقة السمانية، خاصة بعد أن اصبحت طريقته هي (الطريقة السمانية القريبية)، كما أن بعض آل الطيب يرون ما يقوم به الشيخ حسن الفاتح ضرب من التنافس وأن بيته ليس صاحب حق في زعامة السمانية، ومن الواضح أن حسن الفاتح قد أحدث تغييرا نوعيا في حراك السمانية فمركزه يقدم العديد من الخدمات الاجتماعية والثقافية والدينية [٢٧].

ومن الذين سعوا إلي تجديد خطاب السمانية الإسلامي الشيخ عبدالرحيم بن محمد وقيع الله المعروف بالبرعي في الزريبة في غرب السودان،وتعود جذوره إلى قبيلة القرعان وقد أسهم ارتباط الشيخ عبدالرحيم البرعي بحكومة الإنقاذ في بداية التسعينيات من القرن الماضي ودعم الدولة له، كذلك المقومات الأخلاقية والأدبية الرفيعة التي تمتع بها إلى وجوده كظاهرة صوفية معاصرة، فلقد بلغت أشعاره وقصائده وعمت جميع انحاء السودان، لجمالها ورقتها وذخرها بالمعاني الإسلامية، ولمخاطبتها الفرد والأسرة والمجتمع، وقد روج عبر قصائده الملحنة والمؤداة والمنشدة للكثير من القيم الفاضلة على نحو رفض الإستعانة بالأجنبي والاعتماد علي الذات والتشجيع على الاستقرار، واحترام الأبوين – إلي آخر ذلك من المعاني الإسلامية،

وقد وجدت تلك الأشعار طريقها إلي قلوب الناس وعقولهم، كما ان الرجل وما تمتع به من خلق رفيع وزهد وتفاني في خدمة فكرته وحرصه على إقامة المساجد وعمله علي التقريب بين الناس وإزالة الفتن والقلاقل والصراعات في منطقته كل ذلك صنع للبرعي مكانة متميزة في الحياة السودانية، وليس أدل علي ذلك أن الكاتبين والأستاذين الجامعيين عبداللطيف سعيد وعبداللطيف البوني، لما وضعا كتابهما عن البرعي سمياه: (البرعي رجل الوقت)، وهو بحق كذلك .

هناك مراكز أخرى ذات أهمية لدى السمانية على نحو مركز طابت ومشائخه يمتلكون مؤلفات متنوعة ويشهد مركزهم تجديدا في خطابه وعناية بالنشر والتأليف وطباعة الكتب وأبرز رجاله حاليا الشيخ الجيلي بن الشيخ عبد المحمود، والشيخ عبد الجبار المبارك (رحمه الله).

من مظاهر التجديد المعاصر في خطاب القادرية:

من أشكال تجدد خطاب القادرية ظاهرة الشيخ الأمين عمر الأمين من مواليد ١٩٦٥م بأم درمان القديمة تخرج في جامعة الملك عبدالعزيز بالسعودية ينتمي إلى الطريقة المكاشفية التى هي فرع من القادرية، ويلاحظ في اتجاهات إصلاحه الصوفي تركيزه علي الشباب من خريجي الجامعات وبعض الفنانين والممثلين والمغنيين كما له تأثير كبير علي النساء اللائي في سن الشباب، وقد شكل ظاهرة مهمة في الحياة السودانية في العاصمة ولقي بعضا ما يقدمه كثير من الاهتمام[٢٩].

ثالثا: الحركة الإسلامية الحديثة:

يقسم كتاب الحركة الإسلامية في السودان تطور الحركة الإسلامية إلى عهود مختلفة، فهي العهد الأول عند التكوين ١٩٤٩إلى ١٩٥٥م، نشأت في مجتمع وعي وبين الطلاب، وكان إلى جانب هؤلاء رافد شعبي محدود خارج البيئة الطلابية وكان فرعا لحركة الأخوان المسلمين في مصر وتأسست

الحركة فعليا في مؤتمر جامع في العام ١٩٥٤م . و تلك مرحلة كانت تستلهم فكرها التنظيمي والثقافي من الخارج من كتابات الأخوان في مصر أو كتابات أبوالأعلي المودودي ثم الطور الثاني وهو طور الظهور ١٩٥٦ إلى ١٩٥٩م والذي جاء عقب الاستقلال وفيه ظهرت دعوات للحركة بالصحف وكان لهم خطابا عاما وقد اهتمت في تلك المرحلة بقضية الدستور الإسلامي ثم الطور الثالث ١٩٥٩م إلى ١٩٦٤ وهي فترة ولاية عبود للحكم، وكانت فترة بيات لا حراك فيها إلا ما يتم تحت واجهات ثقافية والعهد الرابع ١٩٦٤ إلى١٩٦٩م وهو العهد السياسي الذي اظهرت فيه الحركة فكرها ودخلت في منافسة سياسية مع الأحزاب التقليدية، وكان أبرز الكسب لديها الثورة الشعبية التي عبأتها الحركة لحل الحزب الشيوعي في العام ١٩٦٥م، ثم حملة الدستور الإسلامي بالدعوة إليه وتحريض الأحزاب على إجازته ثم العهد الخامس في الأعوام ١٩٦٩ إلى ١٩٧٧م .

وهو الجزء الأول من حكم النميري حيث مثل طورا للصدام مع نظام مايو، والطور السادس ١٩٧٧ إلى ١٩٨٤ فترة المصالحة مع النميري والمشاركة في نظام حكمه وفي هذه الفترة نشط العمل الاقتصادي الإسلامي واندياح العمل النسوي واتسع صف جماعة الحركة فالعهد السابع وهو عهد شهدت فيه الحركة المزيد من التوسع والتواصل مع التيارات الشعبية والتحالفات القبلية ومع الصوفية ومحاولة إدراج المجتمع كله في الحركة [٣٠].

لقد مثلت الحركة الإسلامية في سنينها الأولي حدثا جديدا على المجتمع السوداني المسلم الذي أصبح يشهد متعلمين من أبناء المعاهد المدنية بزيهم الأفرنجي يتحدثون عن الإسلام ويذكرون الناس بقيم الدين، في وقت كانت الشيوعية تهيمن علي فكر المثقفين وعقولهم، فكان ذلك غريبا على المجتمع، ومن الواضح أن أغلب الطلاب من أصحاب الخلفيات الإسلامية، أو ممن يميل إلى التدين ويرفض الشيوعية قد تأثر بخطاب الحركة واتصل بطرحها وهي تحمل روحا جديدة ونفسا عن الإسلام وطبيعته مختلفا كل الإختلاف.

يحاول الامين الحاج محمد أحمد أن يصور الحركة الإسلامية في طور

من أطوارها قد كانت عبارة عن جماعة سلفية فهو يرى أن الحركة في طورها الأول كانت مرتبطة بالمسجد ورسالته، وقد أسست لمدرسة سلفية كان أبرز سماتها نشر العلم السني وسط الطلاب و بث مباديء مذهب أهل السنة والجماعة من الاهتمام بالمظاهر الدينية كإعفاء اللحي وتقصير الثياب و الاهتمام بالجوانب التربوية بصفة عامة والتركيز عليها (٣١).

وعلي الرغم من اقراره أن الإتجاه السلفي كان تيارا داخل الحركة ولكنه يري أن هذا التيار استطاع أن يغير مجرى سير الحركة وان يعدل مسارها ويصحح كثير من مفاهيم أعضائها (٣٢)..

ويرى غازي صلاح الدين أن الحركة الإسلامية امتلكت سمات مركزية تفردت بها اولها تبنيها لمفهوم شمول الإسلام وهو الدعوة لإخضاع الحياة كلها لمقتضيات الدين، وهي أكثر سمة أخذت تظهر الفرق بينها وبين تيارات المسلمين التقليدية كالطرق الصوفية أما السمة الثانية فهي التجديد انطلاقا من ضرورة التجديد وحتميته وإدراكا أن التحديات المعاصرة تستلزم ذلك التجديد، والسمة الثالثة وهي ليست مأخوذة من التراث الفقهي، فهي حداثة الأطر التنظيمية وفاعليتها(٣٣).

وفي الواقع أن الحركة مثلت روحا وسطية، ولم تناقض الحداثة في أغلب اوقاتها وقد خرجت من رحم الجامعة والمدارس الثانوية، وعبرت عن تطلعات واشواق أبناء هذه المؤسسات الذين ازاحوا غشاوة الحياة العلمانية الصرفة، وموجة التغريب العاتية التي أصابت المجتمع، فبرز جيل يرفض ثقافة الانحلال والتفسخ ونبذ الدين، وربطت أجيالا متعاقبة بقيم الصلاة والتعبد والتصالح مع شرع الله، كما أنها لم ترفض وسائط التحديث ولا وسائله بل عمدت إلي استخدام هذه الأساليب لتحقيق مشروعها واستخدمت الأوعية والقوالب التي استخدمها خصومها لتجريد المجتمع من قيم الإسلام، كما استخدمت منابر العمل الحديثة للدعوة والبناء وفقا لتصوراتها، ولما خرجت للشارع لم تدخل في نزاع مع المؤسسة التقليدية وقد أسعفها فكرها التنويري إلى عقد ألوان من التصالحات والمهادنات مع شيوخ الطرق الصوفية ومع القادة التقليديين

للمجتمع وسافر بعضهم إلى الخارج فنهل من معين الحضارة الغربية وما صلح منها دون تعسف أو تزمت، ولم ينصرف هؤلاء إلى قضايا هامشية فيجعلوا منها قضايا كلية وينازعوا الناس حولها ويدخلوهم في جدل سقيم لا ينفع ولا يجدي كما فعلت بعض التيارات الإسلامية التى حرمت الموسيقى والغناء والفنون وهاجمت الناس في عقائدهم وأقصت الصوفية وعدتهم من المارقين، وخلاصة القول هو أن دعاة الحركة الإسلامية وابناءها كانوا تيارا منفتحا، حداثيا، متمدنا بمدنية الإسلام (٣٤).

لقد توسعت الحركة في العمل النسوي توسعا ملاحظا فأصبحت أعداد النساء في تزايد مستمر ونتج عن ذلك أن اصبح الحجاب أمرأ مألوفا في المجتمع السوداني، وتم تأسيس العديد من واجهات العمل الدعوي مثل منظمة الدعوة الإسلامية والوكالة الإسلامية للإغاثة وجمعية رائدات النهضة وجمعية الإصلاح والمواساة وإنشاء المؤسسات التعليمية علي نحو المركز الإسلامي الإفريقي وقيام المصارف الإسلامية وشركات التأمين الإسلامية وعلي الرغم من الأخطاء التي اكتنفت بعض أفكار العمل الاقتصادي الإسلامي إلا أنه ظل جهدا مقدرا في محاربة الربا وليكون نواة لإصلاح اقتصادي أساسه الدين ورؤيته الإسلام (٣٥).

ويقارن جمال البنا بين الحركة الإسلامية في السودان والحركة في مصر، فيرى أن الحركة الإسلامية السودانية كانت أكثر فاعلية وإيجابية عن نظيرتها في مصر، وقد حالت بين المجتمع السوداني نتيجة لمجهوداتها وبين الوقوع في درك الفساد بينما أسهمت سلبية الإسلاميين في مصر كما يظن في إنتشار الفساد وسيادة التسويف والادعاء (٣٦).

لقد كانت تحديات الإسلاميين في فترة الإنقاذ ١٩٨٩ مختلفة ومتعددة، فقد حلت الحركة الإسلامية وأذيبت عضويتها في المؤتمر الوطني ومؤسسات الدولة، ولم يبق هناك تنظيم له هياكل وقنوات ومؤسسات شورية غير المؤتمر الوطني واعتبر الكيان الخاص ٢٠٠٤ تعبيرا عن رغبة الإسلاميين في عودة الحركة الإسلامية.

واتسعت ساحة الدعوة الإسلامية لعناصر إسلامية جديدة أكثرهم من السلفيين الذين نافسوا الإسلاميين وينافسونهم منافسة قوية، وربما بدأوا يتفوقون عليهم في استقطاب الشباب والمرأة في بعض الأحيان .

اعتذر حسن الترابي عن انقلاب ٣٠ يونيو، أما السيد علي عثمان محمد طه فقد اعتبر أن روح وجوهر ما تم في ١٩٨٩م كان عملا وطنيا استدعته الضرورة الوطنية والمهددات وفي المقابل يرى الكثيرون أن الإسلاميين قدموا صورة شائهة لتطبيق الإسلام وأصاب ذلك جميع أركان المجتمع السوداني، واستشري الفساد بصورة لم يسبق لها نظير، وضاعت الحريات وقمع المعارضين إلي آخر ما توجه للدولة من انتقادات ويفترض اغلب الناس أن الذي عليه الإنقاذ اليوم هو سياسة الحركة الإسلامية وعمل يدها فماذا قدمت ؟ وماذا أدارت ؟ ونفض أكثر القائلين بالمشروع الإسلامي والعاملين فيه ايديهم وتبرؤوا مما صنعوا.

لكن من الأشياء البارزة والتي تحتاج إلي وقفات مطولة هي اجتهادات الإسلاميين في ظرف دولتهم إلى أي مدى كانت هذه الإتجاهات عقيمة أم سليمة ؟ما وهو وجه الصواب بها؟ وقد أفضت إلي عدم جداوها بل أوصلت الأمر إلي خلاف ماهو مرجو على سبيل المثال عمل الحركة الإسلامية في قضية الجنوب وتبنيها لمسألة الجهاد، وتبنيها لمسألة الإصلاح الاجتماعي وكل مردوداته دلت علي الفشل، إلي آخر ذلك مما يثار اليوم ويطرح وهو مدعاة للتأمل وإعادة النظر هل اخطاء الإسلاميون في التحريض على الجهاد ودعوة الناس إليه، أم أنهم كانوا يقومون بما يرون أنه واجب وفضيلة ونهضة لحماية العباد والبلاد ،ويمكن إجراء جملة من التساؤلات تتناول جميع ممارسات وأعمال الحركة الإسلامية وحتى رؤيتها وفكرها ومشروعها الإصلاحي .

لقد فسر أحمد الفنجري فشل الحركات الإسلامية في تطبيق نظام الحكم الإسلامي في أنها حركات فردية في إدارتها تعتمد على القيادة المستبدة ولا تؤمن بالجماعة فيصبح الرئيس هو المرجع في كل شيء [٣٧].

وقد نلاحظ في بعض اجتهادات الإسلاميين مراجعة لمسألة الإسلام

والدولة، ويجري الحديث عن الدولة النفعية التي تقوم بوظائفها المتعددة ضمن نطاق الدولة القطرية أو الدولة القومية دون استدعاء أو البحث عن نموذج الدولة التراثية في الإسلام، وبالطبع أن الإجتهاد في مسألة الدولة يمكن ملاحظته في كتابات الإسلاميين بقوة عند إبراهيم محمد زين أو عبد الوهاب أحمد الأفندي والذي يمكن النظر إلي أطروحته عن الإسلام والدولة الحديثة عملا تجديدا فقد عبرت عن معان أكثر جراءة وتقدما عند معالجته لمسألة الخلافة وتناوله لمسيرة الحكومات في الأنظمة التراثية الإسلامية(٣٨).

رابعا: التيار السلفي في السودان:

يفسر محمد فتحي عثمان السلفية بأنها اتباع عقيدة السلف وهي ما أمر الله به من توحيده وأفراده بالربوبية، والاتجاه إليه وحده سبحانه في النية والعمل، وهو التوحيد الذي بعث به الله كل نبي ورسول وأنزله في كل كتاب (٣٩). والسلف في اللغة يأتي بمعني ما مضي، قال تعالي: (قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) الأنفال ٣٨، وأسلاف الرجال هم آباؤهم المتقدمون . وفي الاصطلاح : السلفية تعني الرجوع إلي ما كان عليه سلف الأمة، أي المتقدمون من الصحابة الكرام والتابعين من التمسك بالكتاب والسنة أو هي (من يرجع في الأحكام الشرعية إلي الكتاب والسنة ويهدم ما سواهما) (٤٠).

ويرى مهدي ساتي أن وصف السلفية بالجمود يتضمن كثير من الإجحاف بحقهم فالسلفية احتوت تيارات تجديدية كتلك التي قادها شيخ الإسلام ابن تيمية ت ١٣٢٧م وتلميذه ابن القيم ت ١٣٥٠م (٤١).

إن تراث الأمة وسلفها الصالح ومروياتها العديدة من تفسير وفقه وأصوله وحديث وغيره مما لا يمكن تجاوزه أو القفز دونه فهو أحد ركائز التصور الإسلامي . وأعمدة البناء الإسلامي على مر العصور، ولكننا ننظر هنا إلي السلفية أو التيار السلفي إلى أنه: (تلك المدرسة التي تؤمن بأن ما كان عليه سلف الأمة من أتباع للأصلين الكريمين القرآن والسنة ومن عمل بمقتضاهما،

وفهمهم لهذين الأصلين وتفسيرهم لما احتواهما من نصوص، و اقوال،هو أفضل اجتهاد وعمل يمكن أن يأخذ به المسلمون وليس أفضل منه، كما أن أي تجديد أو اجتهاد أو عمل جاء بعدهم لا يمكن ان يصل إلى ما وصلوا إليه وان علا أو تطاول، وانه لايصح للمسلم في دينه إلا أن يأخذ من أولئك الثلة فإذا استشهد فإنه يستشهد بأقوالهم وإذا عمل فإنه يعمل بأفعالهم فلا يجاوزهم قيد حرف أو ينفض يديه عما كانوا فيه من العلم وحسن الدراية بالإسلام، فقولهم فصل لا محالة، فهم أفضل من أدركوا مقاصد الدين وعرفوا غاياته، ويقاس علي ما قالوا في الاجتهادات المعاصرة وينظر إلى اجماعهم الذي لا يعلوه اجماع)، كما أن السلفية تعني أن المسلم مقلد ما لم يصل إلى مرحلة الاجتهاد وأن الاجتهاد مقيد بشروط وضوابط لا تخرق أو تترك، ولا يصح للمتأخرين سوي اجتهاد وضع الشروح وتبيين المعاني وتيسير الفهم، ويضيق بعض السلفية كل اجتهاد فيجرمون العمل بالرأي في إطلاقه أو تقديم العقل في وجود النقل، فكل من خالف عمل السلف أو فهم الدين بيقين المقاصد أو تعبد لله بغير ما آثر عد مبتدعا أدخل في الدين ما ليس منه.

تنسب بواكير نشر الفكر السلفي في السودان علي نحو محدود إلي عبد الرحمن أبوحجر الجزائري المولود سنة ١٨٧٠م، وقد كان والده قائدا مجاهدا في جيش الأمير عبدالقادر الجزائري، وكان قد عمل بالتجارة بين مصر والسودان وكان على صلة بالسيد رشيد رضا صاحب المنار (٤٢).

وقد عاش في السودان لفترة ثم ارتحل إلى مصر ثم سافر إلي الحجاز حيث بقي حتى وفاته في سنة ١٩٣٩م، وقد بدأت آثار دعوته السلفية في التطور في السودان نتيجة لتجمع عدد من السلفيين من ابرزهم الشيخ الفاضل التقلاوي، وأحمد حسون الكنزي، وتكونت جماعة انصار السنة المحمدية بالسودان وأصبح الشيخ الفاضل التقلاوي أول رئيس لها. وقد بنوا أول جامع لهم في العام ١٩٦٧م، ثم تبع ذلك انضمام طائفة من الدعاة الذين قدم بعضهم من مصر على نحو أبوزيد محمد حمزة، وقد عملت مجموعة من أنصار السنة علي التقريب بينها وبين الحركة الإسلامية الحديثة ومنهم عمر عبدالله نمر

وسليمان طه وعبد الغني الربيع وإبراهيم سوراوي، وقد انتهي تقريبهم إلي الإنضمام كلية إلي تيار الحركة الإسلامية ومفارقة السلفيين (٤٣).

ومن الملاحظ أن السلفيين المتقدمين لم يكونوا من ابناء المدارس النظامية أو التعليم المدني وقلة قليلة منهم كانت تنتسب إلي المعاهد الدينية أو تخرجت منها وأكثرهم ربما تلقي بعض العلوم الإسلامية بشكل غير منتظم وغير رسمي.

تعرض التيار السلفي إلى انشقاقات عديدة وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعة منشقة كجماعة (الكتاب والسنة) التي انفصلت عن التنظيم الأم لأسباب مالية وإدارية وسياسية كما أن مشاركة الجماعة السلفية في الجهاز التنفيذي لحكومة الإنقاذ ضمن حكومة الوحدة الوطنية ولدت انشقاقا ما يزال باقيا وظهر ذلك في احجام جماعة أبوزيد محمد حمزة عن المشاركة في سلطة الإنقاذ، ويرى أبوزيد محمد حمزة أن السبب الأساسي من وراء عدم مشاركتهم هو تمسكهم بمبادئهم وحرصهم على ما آمنوا به ورفض الإنقاذ لمشاركين في الحكم يدخلون الحكومة وهم يحملون فكرهم معهم (٤٤).

ومن الواضح أن التيار السلفي بدأ دعوته بأسلوب أعاق من إمكانية تمدده أو انتشاره بالمستوى الذي يطمح إليه، فدخولهم في معارك كبري مع صوفية السودان أوجد قطيعة بينهم وبين جمهور عريض من السودانيين، كما أن خطابهم والذي اتسم بالعنف في الهجوم علي الصوفية في ممارستهم جعل دعوتهم أكثر إنعزالية وبعدا عن القبول، ومن اللافت للأنظار أن السلفية في بعض الأحيان انتشرت على حساب الصوفية في بعض مناطق السودان كما حدث شرق السودان وربما كان مرجع ذلك في بعض الأحيان بحسب ما أري إلى العصبية القبلية أو الصراعات التي ليس الإسلام أساسها، وإن كان هذا لا ينفي أن العديد من الذين انتموا إلي التيار السلفي في أماكن إنتشار الصوفية وهذا غير عام في أنحاء البلاد دخلوا في الدعوة السلفية مقتا لممارسات الصوفية الشائهة وتبرئة لدينهم من الانخراط في تبعية لمشائخ طرق لا يطبقون الإسلام علي الصورة الصحيحة بل عن جهل وضيق أفق.

ويرى حسن الترابي أن السلفية وظهورها كان انعاشا للوعي ومثارا لجدال كبير بين المتصوفة والعلماء في بعض المسائل المتعلقة بفقه الشعائر وصورها ومواقف الاعتقاد وسنن التدين الشعبي، ولم تكن بين الإسلاميين والسلفيين مفارقة فكرية أو نفسية تذكر، ولذلك انخرط العديد من السلفيين في الحركة الإسلامية الحديثة خاصة وان الحركة السلفية عالميا ومحليا قد أخذت تدرك أبعاد القضية الدينية كما تتجلي في المجتمع الحديث، فاتسعت آفاق دعوتها وتطورت مناهج عملها (٤٥).

ويظن غازي صلاح الدين أن الجماعات السلفية هي أكثر الجماعات الإسلامية منافسة للحركة الإسلامية وقد نشطت سياسيا (أي السلفية) خاصة في العقدين الأخيرين، وهي كما يظن مهما كانت قوة ارتباطها بالماضي، إلا أنها طرح يسعى إلى تطبيق فكرته في السياق المعاصر (٤٦).

لقد بدأت السلفية في تطوير خطابها الدعوي منذ مؤتمرها العام في سنة ١٩٥٠م تقريبا فلقد دعت أتباعها إلى اتخاذ الشفقة والرحمة مع الناس والتعاون معهم والتبروء من التهور والهوس، وعدم الدخول في الجدال المتشابه، وغير ذلك، وكما يرى مهدي ساتي أنه بتصويب النظر في قرارات المؤتمر الأول ١٩٥٠ والمؤتمر الذي أعقبه في ١٩٥١ يتضح أن تطورا في المنهج والخطط الدعوية والأهداف وقد بدأ واضحا في الإشارات إلي ضرورة التعاون والتأكيد على شمولية الإسلام دينا ودولة، والتوصية بضرورة توخي الرفق في الأساليب الدعوية مما يدل علي التطور في المنهجية والتخطيط(٤٧).

كان هذا على مستوي التخطيط والتنظير لكن عمليا بقيت السلفية على ما هي عليه من انشغال بمعاركها مع الصوفية، وعنفها اللفظي في خطابها معهم، وسوق التهم لهم ورميهم بالشرك ومفارقة الدين وعبادة الشيوخ إلي آخر ما عرف عنهم إلي بداية التسعينيات من القرن الماضي.

ويرى حسن مكي أن السلفيين والأخوان المسلمين معا ربما يشكلون عشرة في المائة أو أقل من الخريطة الدينية في السودان أي في حدود المليونين هم وأسرهم وأطفالهم، ولكن يظل وزنهم السياسي والاقتصادي والمعرفي

والعلمي أكبر بكثير من حجمهم العددي [(٤٨)].

وفي العقدين الأخيرين أخذت السلفية أطوارا جديدة من النمو، وازداد عدد اتباعها والموالين لهم كما تعددت مشاربها ومناهجها، وظهر إلي السطح ما يعرف بالسلفية الجهادية علي نحو محدود، كما ظهر سلفيون مستقلون من أمثال عبد الحي يوسف وعلاء الدين الزاكي، وسلفيون دعاة اقرب إلي الإستقلالية على الرغم من انتمائهم إلي مؤسسات وجماعات سلفية من أمثال محمد الأمين إسماعيل،وسلفيون أسس بعضهم حزبا يختلف في نهجه وطرحه مثال على ذلك يوسف الكودة، ويبدو أن مرد ذلك لعدة عوامل أبرزها، أخفاق المشروع الذي تبنته الإنقاذ وعدم ثقة الناس في الدعوات المقدمة من تيار الحركة الإسلامية بصفة عامة مما جعل من السلفيين تيارا جاذبا ،كذلك تركيز السلفيين علي أمر الدعوة بوسائط مختلفة وارتباطاتهم العالمية والإقليمية التي ساعدت على المضي قدما بدعوتهم في الداخل، وحرصهم على المساجد وبنائها وانفاق الجهد والمال اللازمين لتبليغ دعوتهم في مظانها، وتجرد الكثيرين منهم وإخلاصهم وتفانيهم في دعوتهم، وغياب الأساليب القديمة التي اعتمدت على الهجوم والتكفير وتجهيل الناس، ومن الواضح أن الجيل القادم من السلفيين من المتعلمين تعليما راقيا وأكثرهم من خريجي الكليات المرموقة و هم يقدمون نماذج جيدة وتدين ظاهره صحيح مما يوحي بالثقة والاطمئنان لدى العمم من الناس، ويكفل لهم الاستجابة، في ظل اجواء فقد الكثيرون فيه صدقية المشاريع الإسلامية الأخرى.

هوامش الفصل الثاني:

١- حسن مكي محمد أحمد، الإسلام في السودان، ضمن مستقبل الحركات الإسلامية، الخرطوم، مركز التنوير المعرفي، ص ١٣٠.

٢- يوسف فضل حسن، مقدمة كتاب الطبقات في خصوص الأولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان، تأليف محمد النور بن ضيف الله، ط أولى، جامعة الخرطوم ١٩٧١م، ص ٣.

٣- يوسف فضل حسن، دراسات في تاريخ السودان وإفريقيا وبلاد العرب، ج ٢، (د.ت)، ص ٢٠.

٤- يوسف فضل حسن، مقدمة كتاب الطبقات، مرجع سابق، ص ٣.

٥- محمد النور بن ضيف الله، كتاب الطبقات، المرجع السابق، ص ٤٠.

٦- حسن الفاتح قريب الله، التصوف في السودان إلي نهاية عصر الفونج، كلية الدراسات العليا، جامعة الخرطوم، ص ٨.

٧- حسن مكي محمد أحمد، الإسلام في السودان، مرجع سابق، ص ١٣٠.

٨- نفسه، نفس الصفحة .

٩- حسن مكي محمد أحمد، الثقافة السنارية المغزي والمضمون، بمناسبة مرور خمسمائة عام هجري على قيام سلطنة سنار الإسلامية، جامعة إفريقيا العالمية، مركز البحوث إصدارة رقم (١٥)، ص ١.

١٠- محمد النور بن ضيف الله، مرجع سابق، صفحات ٤٥ ومابعدها.

١١- نفسه صفحات ٣٥٨ وما بعدها .

١٢- نفسه، صفحات ٣٥٨ وما بعدها .

١٣- نسيم مقار، الرحالة الأجانب في السودان ١٨٣٠-١٨٥١، ط أولي ١٩٨٥م، صفحات ٥٨ - ٥٩، أيضا: ج، لويس بركهاردت، رحلات في بلاد النوبة، ترجمة غبريال، صفحات ٣٦٧ - إلي ٣٧١.

١٤- محمد النور بن ضيف الله، مرجع سابق، ص ٢٧٩.

١٥- علي صالح كرار، الطرق الصوفية في السودان، منظور تاريخي، ضمن

مستقبل الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٧.

١٦- نفسه، نفس الصفحة .

١٧- يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس وأثرها في السودان، بيروت، دار الجيل، ط أولى صفحات ٣٣٦ إلى ٣٧٥، أيضا، حسن مكي محمد أحمد، السيد أحمد بن إدريس الفاسي ومنهجه في الدعوة وفكره السياسي، إصدارات المركز الإسلامي الإفريقي، بالخرطوم، ١٩٩٠، ص ٩ وما بعدها .

١٨- حسن مكي محمد أحمد، رواد الفكر والتجديد، مرجع سابق، صفحات ١٤، ١٥.

١٩- نفسه، صفحات ١٥، ١٦ .

٢٠- محمد النور بن ضيف الله، مرجع سابق، ص ٢٣٥ .

٢١- نفسه، ص ٥١.

٢٢- انظر: أحمد بن إدريس بن محمد النصيح، الإبانة النورية في شأن صاحب الطريقة الختمية، الخرطوم، المكتبة الإسلامية، (د. ت)، ص ٤ وما بعدها، أيضا جون فول، تاريخ الطريقة الختمية في السودان، ترجمة محمد سعيد القدال، ط أولى، القاهرة، مركز الدراسات السودانية، ٢٠٠٢م، ص ٧٤ وما بعدها، أيضا، علي صالح كرار، الطريقة الإدريسية في السودان، بيروت، دار الجيل، ١٩٩١م، ص ٤٨، وما بعدها، أيضا، طارق أحمد عثمان، تاريخ الختمية في السودان،الخرطوم، منشورات دار سافنا، والمأمون،١٩٩٩، ص ٢١ وما بعدها.

٢٣- طارق أحمد عثمان، الطريق السمانية في السودان، دار جامعة إفريقيا العالمية، إصدارة رقم (٥٧)، صفحات ١٣ وما بعدها.

٢٤- نفسه، ص ١٦٨

٢٥- نفسه، ص ١٦٩.

٢٦- ب . م . هولت، الأولياء والصالحون في السودان، ترجمة هنري رياض و الجنيد علي عمر، ط ثالثة، بيروت، دار الجيل، ١٩٨٦، صفحات (٢٧-٢٨).

٢٧- طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق صفحات ١٠٥ إلى

١٠٨

٢٨- عبد اللطيف سعيد، عبد اللطيف البوني، البرعي رجل الوقت، دراسة اجتماعية في سيرة الشيخ البرعي، ط أولي، قافلة للإنتاج الإعلامي ٢٠٠٠.

٢٩- وليد الطيب، التصوف الجديد في السودان، الظهور والأجور، ضمن التصوف المعاصر، ط أولي المسار، ٢٠١١م، صفحات ١٠٨ إلي ١٢٣ .

٣٠- حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان التطور والمنهج والكسب، ط ثانية، الخرطوم، دار الحكمة ١٩٩٤، صفحات ٢٦ إلى ٤٠.

٣١- الأمين الحاج محمد أحمد، الحركة الإسلامية في السودان ١٩٤٤ – ١٩٨٩م الإيجابيات والسلبيات، ط أولى مركز اصف الإلكتروني صفحات ٣٨- ٤٤ . – للمزيد في تاريخ الحركة الإسلامية في السودان، راجع حسن مكي محمد أحمد، حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٤- ١٩٦٩، الخرطوم، دار الفكر . أيضا محمد عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية في السودان ١٩٤٦- ١٩٥٦، الخرطوم، الدار السودانية ١٩٩٩م.، أيضا، حسن مكي محمد أحمد، الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ – ١٩٨٥، تاريخها وخطابها السياسي، الخرطوم الدار السودانية للكتب، ط ثانية ١٩٩٩م .

٣٢- نفسه، ص ٣٩.

٣٣- غازي صلاح الدين العتباني، مقدمة كتاب مستقبل الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص٧ .

٣٤- طارق أحمد عثمان، الحركة الإسلامية في السودان، البقاء وسنن التدافع، مرجع سابق، صفحات،١٤٥،١٤٤ .

٣٥- الأمين الحاج محمد أحمد، مرجع سابق، ص ٤٤، إلي ٥٠.

٣٦- جمال البنا، رسالة إلي الدعوات الإسلامية، القاهرة، دار الفكر (د. ت)، ص ١٥٠.

٣٧- أحمد شوقي الفنجري، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٣٠، نقلا عن فاطمة عمر العاقب، الحركات الإسلامية وتحديات الحاضر في السودان إشارة خاصة

للحركة الإسلامية، ضمن مستقبل الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٥١.

٣٨- انظر، عبدالوهاب أحمد الأفندي، الإسلام والدولة الحديثة نحو رؤية جديدة، لندن، دار الحكمة (د. ت).

٣٩- محمد فتحي عثمان، السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت، دار القلم للنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ص ٦.

٤٠- محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، كتاب الهلال القاهرة، ١٩٨٢م، ص ١٩١، نقلا عن: مهدي ساتي، التيار السلفي في السودان، ضمن مستقبل الحركات الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٥٩،

٤١- مهدي ساتي، مرجع سابق، ص ١٦١ .

٤٢- أحمد محمد الطاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية، نشأتها، أهدافها منهجها، جهودها، الرياض ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٠٧.

٤٣- مهدي ساتي، مرجع سابق، صفحات ١٦٦- ١٦٧.

٤٤- مهدي ساتي، مرجع سابق، ص ١٦٧.

٤٥- حسن عبدالله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق صفحات ١٧٠- ١٧١.

٤٦- غازي صلاح الدين العتباني، مرجع سابق، ص ٨.

٤٧- مهدي ساتي، مرجع سابق ، صفحات ١٦٨-إلي ١٧٠.

٤٨- حسن مكي محمد أحمد، دخول الإسلام السودان، مرجع سابق، ص ١٣١.

٤٩- حسن مكي محمد أحمد، رواد الفكر والتجديد، مرجع سابق، ص ١٣.

المبحث الثالث

الدكتور حسن الترابي وثورته التجديدية:

يعتبر الدكتور حسن الترابي في تاريخ التجربة الإسلامية في السودان نسيج وحده كما يعبر الأديب الطيب صالح عن بعض شخصياته الروائية، وكما يتصور أمين حسن عمر فلقد كان شأنه مع الخلق علي الدوام بين أمرين، أولهما موله به مؤمن بفكره إيمان عجائز وفقا لتعبير الأفرنج، وبين ذام له كاره لفكره يراه من الضالين، ومؤخرا برزت طائفة متوسطة في نظرتها تجاهه، تطالع تجربته بتوازن واعتدال وقسط، وأمين عمر كان قد وصفه في مؤلفه عن فقه الحركة بأنه اشبه الناس بابن خلدون نتيجة لعلمه واجتهاده(*)، علي جهة العموم لقي الرجل نقدا متتابعا من الجميع أعني النقد بمعناه العلمي ذكر المحاسن والسقطات، وإذا أرخنا لذلك فربما كان هذا من لدن مؤلف محمد أحمد محجوب في كتابه الديمقراطية في الميزان، وقد عبر عن ذلك بأنه يكره أسلوبه في العمل السياسي ويظنه مراوغا وربما يكون ذلك أقدم نقد قدم للترابي، مرورا بالهجوم العنيف الذي وجده من مجموعة صادق عبدالله عبدالماجد والحبر يوسف نورالدائم، ومازال صادق عبدالماجد إلي يومنا هذا يرى في الترابي دسيسة وصنيعة للمأسونية في العمل الإسلامي غرضه الأساس هدم الدين وتجريده من فضائله [(١)].

وكانت مجموعة صادق عبدالله قد بدأت تأسيسها لحركتها الإنشقاقية بالهجوم علي الترابي وشخصه في المحاضرات والندوات العامة، وحتى في المذكرات الشخصية لبعض الإسلاميين أنصب امرها علي تكذيب الترابي، كما اصدر بعضهم رسائل الغرض منها اعتبار الترابي زنديقا وليس عالما مسلما يمكن الوثوق في رأيه [(٢)]. ولايمكن باي حال من الأحوال اعتبار الهجوم الذي قادته مجموعة صادق عبدالله يستند علي جهد علمي حقيقي قام به علماء

راسخون في العلوم الإسلامية باستثناء التعرض لفكر الترابي من بعض ما قدمه الحبر يوسف نورالدائم، وكما هو معلوم فإن الحبر يوسف نورالدائم شخصية اكاديمية مرموقة، واخيرا وفي اعقاب الخلاف بين الترابي وحكومة الإنقاذ ظهر كثير من خصوم الترابي السياسيين وان بقوا يوجهون النقد لمارساته السياسية والحزبية ودوره في السلطة، ولم يقم الخلاف معه دائما في مسائل فكرية وأن جري ذلك فلقد تم في ناحية الكيد السياسي ومن باب الخلاف بين السياسيين .

ونريد هنا التعرض إلي مجهوداته في الدعوة والفكرة، وثورته – إن صح هذا التعبير – الإصلاحية ما قبل منه ومالم يقبل سعيا وراء كتابة جانب من تاريخ تجديد الخطاب الإسلامي في السودان وليس المبتغى عندي هو تقديم معالجة فكرية أو علمية استيفاء وكمالا لمسيرته الإسلامية الذاخرة.

وقد كتب المؤرخون عن الحركة الإسلامية وعن الدكتور الترابي وعن حياته وعن جهده أشياء متنوعة، وهي كما اشرنا بين قادح ومادح للفكر عنده وللممارسة كذلك، ويأتي البروفيسور حسن مكي محمد أحمد،وهو بكل تأكيد أحد الرواد الذين ارخوا للحركة الإسلامية ونشأتها وتطورها وفكرها وكسبها يأتي في أول القائمة في مصنفيه الشهيرين، اللذين أصبحا مرجعا لكل الدارسين من بعده وهناك مؤلف محمد الخير عبدالقادر والذي ركز فيه علي فترة تأسيس الحركة الإسلامية وهي مرحلة كان ضمن المشاركين فيها، وكتاب عيسي مكي وهو أحد الذين اسهموا في صناعة تاريخ الحركة الإسلامية وتكتسب كتابته أهميتها من هذه الناحية، وكل هؤلاء أتوا على ذكر الترابي وجانب من تاريخه أيضا وينبغي أن نشير إلي مؤلف الأمين الحاج محمد أحمد وغير ذلك، وفي الناحية الفكرية نذكر كتاب محمد الهاشمي الحامدي عن الترابي والمؤلف علي ما فيه من جهد وتأصيل حسن لا بأس به لتجديد الترابي الفكري لكننا إذا خرجنا قليلا من دائرة المصطلحات الأكاديمية يمكن أن نسميه هتافا حارا جدا من أحد مشجعي د. الترابي، ولا يمكن اغفال كذلك أن د. الترابي نفسه قد أرخ لحركته التجديدية من خلال

كتاب الحركة الإسلامية في السودان التطور والمنهج والكسب، أيضا تجب الإشارة إلي مؤلف عبد الوهاب الأفندي عن الترابي وجهده السياسي وهكذا فأنت تجد أن هناك كتابات مختلفة وإن كنت أظن أن أهل الأختصاص في مجالي علم الأديان وعلم الأصول، يمكن أن يضعوا كتابات أخري أكثر وعيا بمنهجه العلمي والأبمستولوجي، وكذلك يمكن ان يناقش علماء الاجتماع وعلم الاجتماعي الديني الكثير من تجربته وآثاره وملاحظة جوانبه و نظرياته العديدة.

تكوينه وجذوره:

ينتسب الترابي إلي أسرة دينية عريقة يعود أصلها إلي قبيلة البديرية الدهمشية في شمال السودان ويقال إن سبب تسمية جده بالترابي، إنه سئل من اين انت ؟ أو إلي القبائل أي القبائل تنتمي؟ قال: أنا من تراب، وكان ذلك أول مقدمه إلي منطقة الجزيرة في فترة الدولة السنارية من شمال السودان حيث قامت قرية كاملة حوت هذه الذرية هي قرية (ولد الترابي[٣] ولقد جاء ذكر لاسم احد أجداده وهو عبدالله الحمال في كتاب الطبقات لابن ضيف الله [٤].

ثم جاء ذكر لجده حمد النحلان والذي أدعي المهدية مرتين وتعرض للضرب والطرد نتيجة لذلك كما ذكر في ذات المؤلف [٥] ويضم الطبقات ذكرا لعدد من أفراد هذه الأسرة وعلى خلاف ما روي صاحب الطبقات يظن الدكتور الترابي أن جده كان مصلحا أو ثائرا علي الظلام، ويقول إن ذرية الرجل أصبحوا قادرية [٦].

أما والد الترابي فلقد كان معهديا وعمل عاملا قضائيا في فترة الإستعمار الإنجليزي، وقد تنقل كثيرا في أنحاء السودان وفقا لعمله في شرق البلاد وشمالها و غربها، ونتيجة لذلك وكما يرى الترابي، فإن ذلك أثر على شخصيته وتكوينه ونظرته المستقبلية واطلاعه علي احوال البلاد وفقهه بها، وقد كان والده كان عالما شرعيا، فلقد درس د. الترابي على يديه العديد من

الكتب التراثية في الفقه واللغة والعروض والشعر، ويرى الترابي ان والده لم يكن عالما تقليديا لأنه كان يسمح له بالمجادلة والحوار حول المسائل الدينية، ووصفه بأنه لم يكن يخالط الناس كثيرا حتي لايوسم بالمحاباة، ويرى كذلك د. الترابي أن والده كان مقاوما للحكم الإنجليزي ومتحديا للسياسات الاستعمارية، ويعتقد أنه قد ورث منه هذه الروح [٦].

والناظر إلي سيرة والده كذلك يلاحظ أن الرجل لم يخل من الطموح السياسي أو الرغبة السياسية، فلقد ترشح الرجل أبان الديمقراطية الأولى إلا أنه لم يحصل على شيء وخسر أمام الذين ترشحوا ضده [٨]. وإن كان الترابي لايشير إلي الحادثة ولا يأتي على ذكرها في مقابلاته .

ويشيرد. الترابي إلي أن هناك عوامل أخري ساهمت في تكوين فكره، وأبرزها أطلاعه الواسع علي كتب التاريخ والجغرافيا ودوائر المعارف، وقراءته الواسعة والمتنوعة أبان وجوده في أنجلترا وفرنسا للحصول على درجتي الماجستير والدكتوراة، كما أن فترات سجنه العديدة والتي ربما تصل إلي اثني عشر عاما إذا ما احصيت مجتمعة اسعفته بالمزيد من القراءات في شتي المجالات [٩].

ويعد الدكتور الترابي من نوابغ السودانيين الأكاديميين وسابقا لأقرانه في جميع سني دراسته [١٠].

أما سيرته الرسمية فتقول انه ولد في قرية كسلا سنة ١٩٣٢، وتخرج في كلية القانون ١٩٥٩م، وحصل علي درجة الماجستير من جامعة لندن ١٩٦١، ودرجة الدكتوراه من السوربون، وعميدا لكلية القانون بجامعة الخرطوم، كما أسهم في وضع دساتير بعض بلدان العالم العربي، وكان امينا عاما لجبهة الميثاق الإسلامي، ثم الجبهة الإسلامية القومية، ثم رئيسا للبرلمان السوداني في فترة الإنقاذ، كما عمل مستشارا للرئيس الأسبق جعفر محمد نميري بعد المصالحة ويجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية.

فكره وتجديده:

أبرز اجتهادات الترابي برزت في قضية المرأة ولقد ظهر مؤلفه رسالة المرأة ليحدث انقلابا هائلا في فكر الحركة الإسلامية وتجربتها، ويترك آثارا عظيمة في الوعي الإسلامي السوداني.

واوضح ما جاء من أفكار في هذه الرسالة ذات الأثر الكبير، هو أن المرأة كائن مستقل في أصالة وانفراد، فهي ليست ملحقة بزوجها أو ابيها وإنما تعبر عن نفسها خاصة فيما يتصل بالإستجابة لدين الله عز وجل [11].

ودل علي ذلك إسلامها وأخوها كافر كفاطمة بنت الخطاب، واسلمت المرأة وأبوها كافر كأم حبيبة بنت ابي سفيان أم المؤمنين، وزوجها كافر كزينب بنت الرسول صلى الله عليه وسلم فلقد تزوجها ابن خالتها أبوالعاص بن الربيع، فقد أسلمت دونه وأسر يوم بدر، فبعثت زينب في فدائه فأطلق سراحه وأخذ عليه أن يخلي زينب، وهاجرت إلي المدينة فأسر زوجها مرة ثانية فأجارته فرجع إلى مكة ثم أسلم، وكأم سليم بنت ملحان زوجها مالك بني النضير تزوجت مالك بن النضير في الجاهلية فولدت أنسا في الجاهلية، وأسلمت مع السابقين، فغضب مالك وخرج إلي الشام فمات بها [12].

وقد كانت داعية إلى الإسلام بقوتها الذاتية على نحو ما روى عن اروي بنت عبدالمطلب، و كأم شريك القرشية التي كانت تدعو النساء سرا حتي ظهر أمرها فعذبها أهل مكة وطردوها، وترى الرسالة ان الرجل والمرأة سواسية فيما يتعين عليهما من الثواب والعقاب (كلهم آتيه يوم القيامة فردا) مريم ٩٦ . فلا يغني زوج عن زوجه، وأن النساء شقائق الرجال ولا يتميزن من دونهم بشريعة خاصة سوي أحكام فرعية محدودة [13].

ثم يمدح المؤلف ما كانت عليه الصحابيات من مشاركة للرجل في الفضل والثواب والقيام بكل الأعباء والأعمال حتي المغازي والحروب، كما أن للمرأة أهلية وحرية مثل الرجل، وقد شهدت مجالس العلم بين يدي الرسول صلى الله عليه وسلم وقد كان لها حرية التعبير عن رأيها، وتصديها للفتوى، وأهلية الامتلاك والتصرف باستقلال عن الرجل، وهي تشهد مجتمعات المسلمين

العامة ومهرجاناتهم، ولا عزل بين الرجال والنساء في مجال جامع فالصلاة مشتركة والحج مشترك برغم الازدحام الوثيق ومجالس العلم مشتركة، وتخرج المرأة لحاجاتها في الطريق وتشهد الاسواق، وتستقبل ضيوف الاسرة وتحدثهم وتخدمهم، ويستأنس في ذلك بما كان من الصحابة والصحابيات من الاجتماع والتلاقي والتخاطب والتعارف والتشاهد ويقيد الأمر بضوابط الإسلام كغض البصر وعدم التكشف أو تعمد الفتنة في مظهر أو حديث أو حركة [١٤].

وقد بين الكتاب ما أصاب مجتمعات المسلمين من اضعاف لشأن المرأة وتحديد لأثرها، والاعتداء عليها في حالة من ضعف الدين والاستبداد في حقها، وعد ذلك من الجاهلية المقيتة المرفوضة، وقد اتخذت العديد من الحيل الفقهية لتكييف الشريعة بما يناسب الأعراف القديمة، ومن أوسع تلك الحيل والحجج الفقهية للتضييق على النساء استغلال باب سد الذرائع بغرض قيود مطلقة لمنع الفتنة، وعد كل ذلك من انحطاط المجتمع وتخلفه وبعده عن الدين [١٥].

وهكذا فإن رسالة المرأة بينت مكامن الخلل في مجتمعاتنا في مواقفها تجاه المرأة، كما أنها أوضحت أي جناية جناها الفقهاء المسلمون في بناء إرث فقهي، أضر بالمجتمع في أضعف حلقاته، وقاد مجتمعاتنا إلي جاهلية معاصرة أظهرت حالة عقيمة وركودا فكريا ومعرفيا تخطي الآفاق نتيجة تكاثره وتعاظمه وتداعيه وغلبة أمره.

أما خصوم الترابي فلقد اعتبروا اجتهاداته ضربا من الدعوة إلي الاختلاط بين الجنسين وسعيا لإذابة الفوراق بين المرأة والرجل، وتمكينا لنوع من الدين متأثر بالغربيين فكرا وسلوكا، واستجابة لنوازع الحداثة والحداثيين، وجلبا لآراء المستشرقين والزنادقة والتغريبيين والعمل بها.

وأكثر خصومه هم السلفيون وقد عابوا عليه أيضا اجتهاده في تجديد الفقه وأصوله ورأوا ان نظرته انحصرت في هذا الجانب في أمرين، هما: أن الفقه مؤسس على علم محدود بطبائع الأشياء وحقائق الكون وقوانين الاجتماع،

وان الفقه تقليدي وهذا ملزم باجتهاد جديد، وقد شدد الهجمة عليه هؤلاء في كتابات منظمة من لدن الأمين الحاج محمد أحمد في رسالتيه (مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي) و(الرد القويم لما جاء به الترابي والمجادلون عنه من الافتراء والكذب المهين) وكذلك محمود الطحان في كتابه: (مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين)، وقد احتفى خصوم الترابي في السودان حفاوة كبرى برسالة الطحان وما توصل إليه، ثم كتاب عبد الفتاح محجوب محمد إبراهيم والذي عنوانه: (الدكتور حسن الترابي وفساد نظرية تطوير الدين) وهو عبارة عن مناقشة لما جاء به الترابي في كتابيه (تجديد الفكر الإسلامي) و(رسالة المرأة) وقد الحق في كتابه خطاب الشيخ عبدالعزيز بن باز (رحمه الله) عن الترابي وفكره. وقد أشار عبد الفتاح محجوب إلي رسالتين صاغها اثنان من الصوفية السودانيين في مواجهة فكر الترابي هما:

محمد أحمد حامد ورسالته عنوانها، (نقض ديني لدعوة الترابي التجديدية)، وعلي زين العابدين ورسالته (القضيب المصقول) (١٥). ويظهر بالطبع الأثر التراثي في عناوين الرجلين وطريقة اشتقاقهما وأخذهما للتراث في صياغة العناوين .

يعيب د. الترابي علي المتباكين على القديم الذي لا يرون أن التجديد حاضر وماثل في كل صور الحياة ولا يلتفتون إليه: (وقد يعكف فريق من المتدينين على صور التدين في زمن قديم حتى لا يكادوا يدركون طروء الجديد، فتراه يتعامون عنه ويتسلون عن فتنته الماثلة باستحضار القديم بمقولاته وذكرياته المحفوظة، ويحصرون دينهم الفعلي فيما يتيسر تقليده من العصور السالفة ويتركون سائر حياتهم سدي) (١٦).

ويرى أن قضية المنهج الجامع بين ضرورة الرجوع إلي القديم ليكون نصا شرعيا حاكما أم فقها تاريخيا هاديا، هي من اكثر القضايا إثارة في الحركة الإسلامية المعاصرة، وتبرز في ذلك عدة إشكالات منها: إشكال التميز في تراث الإسلام بين ماهو شرعي ينتسب إلي سنة الله وسنة رسوله صلى الله

عليه وسلم، وما هو تاريخ ينتسب إلي ما بعد ذلك من سنة السلف، فالأول نموذج قياسي لازم لأن توجيهه كان بالوحي المباشر من الله عز وجل وتنفيذه بقيادة النبي صلى الله عليه وسلم، وكل ما جاء بعد ذلك من تاريخ إنما هو محاولات اجتهادية وعملية وهي تمثل عبرة للمستأنس يأخذ منها ويترك ولا تكون حجة (١٨).

ويظن دكتور الترابي كذلك أن الدين ما بين الثبات والتطور، فما دام الدين من حيث كونه خطابا للإنسان ثم كسبا منه، واقعا في الإطار الظرفي، فلابد أن يعتريه شيء من أحوال الحركة الكونية، ولكنه من حيث هو صلة بالله وسبب للآخرة متعلق بالأزل المطلق الثابت إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تستبدل (١٩).

وهكذا يتصور الترابي مسألة التجديد بمفهوم ملتزم ووفقا لرؤية منضبطة لا تخل بالقديم ولا تهدمه ولا تتجاوزه، يقول: (ومن الدين شرائع فرعية عملية تتصل بأحوال الوجود الزمني المتحرك وتتأسس على قاعدة من تلك الظروف مثيرة إلي أصول الحق الثابت) .. ففي مجال الشعائر التعبدية الخالصة تثبت مشروعية الصلاة أو الصيام أو الزكاة أو الحج في الرسالات المتواترة، ولكن صورها تستبدل من حيث قبلة الصلاة وشرائطها وهيئاتها وميقات الصيام ونظامه وقبلة الحج ومناسكه وأقدار الزكاة ومصارفها (٢٠).

أما التطوير في اجتهاده فهو كسب تاريخي أكبر مما يبلغه مجرد أحياء الدين بالبعث والإيقاظ والإثارة، لأنه يكيف أحوال التدين التاريخية لطور جديد في ظروف الحياة. ولا يتأتي ذلك عن خروج من أطر الدين الحق بل عن تصريف للمعاني والأحكام والنظم المركبة في سياق نصوص الشريعة ذاتها أعمالا لمعاني علقت بعلل ظرفية أو يكون التجديد إتماما لما شرعه الدين من مقاصد بتنزيل مجملاته وحمل توجيهاته على الواقع المعين بوجه يبني علي كل حكمة أو عرف سبق ويستزيد بكل خاطرة لم ترد أو وسيلة لم تتح أو فرصة لم تسنح من قبل، مما يبلغ بالتدين مدى لما يتهيأ للسلف أو بطرق في مجالات لم يبتلوا بها، أو يكون التجديد نسخا لما ألحق بأصل

الشريعة من فقه السلف الإجتهادي وكسبهم استدراكا يعطل ما ثبت خطؤه بمزيد تدبر نظري أو تجربة تاريخ تكشف الحق وتعلم الخلق [٢١].

وهذه المقتبسات علي طولها ولغتها الراقية المتسقة، تشرح وتوضح ما ذهبنا إليه بجلاء وتمام.

يدعو كذلك الترابي إلى النظر إلي التراث بموضوعية وعقلانية، فتجب قراءته قراءة معتبرة لا قراءة معتذر يريد أن يستعمله ويعامله ويقدمه لا أن يوقره ويفاخر به، كما أن هناك قطاعات واسعة من الحياة جديدة لا يشملها الفقه التقليدي ولا تغطيها[٢٢].

ولام من حاول الحد من الإنطلاق والتجديد بتغليظ شروط الاجتهاد وارهاب المجتهدين في آرائهم، فضرورات الحاجة داعية إلي الاجتهاد، وضوابط الاجتهاد ليست كوابح بل هي موجهات، ونتيجة لهذا التزمت تجاه الاجتهاد أصبح المجتمع بين عامة معزولة عن النظر والقيام بأمر التفكر في الدين وبين فئة شاذة تحتكر أسرار الدين، والحاجات قائمة اليوم ملحة للإجتهاد، والمجتمع المسلم منفتح لتلقي الفقه المتجدد، والمعارضون لذلك كثر [٢٣].

وأشار إلى أن الأصول القديمة أي الفقه القديم إلى أنها كسب اجتهادي بشري لا حظ له من الخلود إلا بقدر أن يكون صحيحا ومستجيبا لحاجات الواقع الراهن وعلم الأصول لاينطوي علي مقولات خالدة، فالأصل هو: الاستدلال من أدلة الشرع وأحكامه، وعلم الأصول القديم منسوب إلى البيئة الثقافية التي نشأ فيها ونتيجة لبعض العوامل الفلسفية أصبح نظريا مجردا يصلح للتأمل، ولكنه جاء عقيما منبتا عن الواقع الخصب بالحياة، ونتيجة لما جاء على المسلمين من أخذ من مناهجهم العلمية كان لابد أن تتبدل المعطيات الفكرية الأساسية التي أثمرت الفقه الأصولي القديم، وكما سخر السلف الثقافة اليونانية لشرح الدين وفهمه يمكن أن نسخر الثقافة العلمية الحديثة ابتغاء الحكمة فيها مع الإبتعاد عن مواطن الزلل بها [٢٤]. ورأي الترابي أن إلمام الإسلاميين بالحداثة جعلهم مؤهلين لأن يقدموا فكرا دينيا متجددا

*(٢٥).

وعلي الرغم مما أثير من الترابي وما قيل عنه وما واجهه من خصومة ومعارضة نتيجة مباشرة لما طرحه من فكر جديد إلا أن جهده يبقي جهدا استثنائيا وعمله واجتهاده يظلان تجربة قائمة مؤثرة امتدت لعقود، وخلفت منهجا جديدا وأطرت لرؤية ناهضة حية مؤثرة فاعلة، ولم يختلف معه المتأخرون إلا بدواعي صدقيته والتزامه بفكره وعمله بمنهجه ومدى حرصه على الالتزام بقيم الإسلام التي يطرحها ويبشر بها، فكثير ممن اختلفوا معه اختلفوا حول صدقيته وتطبيقه لما يؤمن به، فقد اعتبروه وفقا لتجربتهم معه، ومشاهداتهم لتطور خطابه الاسلامي علي مختلف الأصعدة، أنه بعيد عما يقول وغير عامل بما يدعو إليه .

ومهما إتفق الناس حوله أو اتفقوا تظل حكايته من المرويات الخالدات.

هوامش المبحث الثالث:

* راجع:أمين حسن عمر،أصول فقه الحركة ملامح من تجربة الحركة الاسلامية بالسودان، منشورات الجبهة الاسلامية القومية، ١٩٨٩، صفحات ٢١ وما بعدها.

١ - مقابلة مع الشيخ صادق عبدالله عبدالماجد أحد قادة حركة الإخوان المسلمين المنشقة عن الحركة الإسلامية في السبعينيات من القرن الماضي بمنزله بشمبات الحلة بتاريخ ٢٠١٢/١٢/١٤م.

٢ - أبوعبدالله أحمد بن مالك، الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول (د.ت).

٣- أحمد عثمان محمد إبراهيم، الجزيرة خلال المهدية، رسالة ماجستير (غير منشورة) جامعة الخرطوم، كلية الآداب – قسم التاريخ، هامش الصفحة رقم ( ).

٤ - محمد النور بن ضيف الله، مرجع سابق، ص ١٢٨.

٥ - نفسه، صفحات ١٦٠ وما بعدها.

٦ - مقابلة مع الترابي WWW.YOUTUBE.COM تاريخ الاسترداد ٢٠١٣/١/١٢.

٧ - نفسه.

٨- محمد إبراهيم الطاهر، تاريخ الانتخابات البرلمانية في السودان (د.ت)، ص

٩ - مقابلة مع د. حسن عبد الله الترابي بمنزله بالمنشية الخرطوم بتاريخ ١٨/ ١٢ / ٢٠١٢م.

١٠ - نفسه.

١١ - حسن عبدالله الترابي، المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع، منشورات نجم وهيئة الأعمال الفكرية، ١٩٩٦م، ص ٣.

١٢ - نفسه، صفحات ٤ و٥.

١٣ - نفسه صفحات ٧ إلى ١٠.

١٤ – نفسه، صفحات ١٠ وما بعدها .

١٥ – نفسه، صفحات ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣.

١٦ – سليمان بن صالح الخراشي، نظرات شرعية في فكر الدكتور حسن الترابي، كتاب الكتروني: موقع صيد الفوائد /http://www.saaid.net book/index.php تاريخ الاسترداد٢٠١٢/٧/٨ صفحات ٧ وما بعدها.

١٧ – حسن عبد الله الترابي، الدين والتجديد، مجلة الفكر الإسلامي، تصدرها جماعة الفكر والثقافة الإسلامية، بالخرطوم، السنة الأولي، العدد الثاني، ذو الحجة ١٤٠٤ هـ – سبتمبر ١٩٨٤ . ص ١٥.

١٨– نفسه، صفحات ١٤– ١٥.

١٩ – نفسه، ص ١٩.

٢٠ – نفسه، صفحات ٢٠ — ٢١.

٢١ – نفسه، ص ص ٢٢– ٢٣.

٢٢ – حسن الترابي، منهجية التشريع في الإسلام، الخرطوم، دار الفكر (د. ت) ص ص ٦ – ٧.

٢٣– نفسه، ص ص ٨ – ٩.

٢٤– نفسه، صفحات ١٢ إلى ١٤.

٢٥– حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٤٧

* راجع ،حسن عبدالله الترابي، الحركة الاسلامية و التحديث،بيروت،دار الجيل،١٩٨٤ ، صفحات ٤٦ وما بعدها.

أبرز نتائج الدراسة:

- المعني اللغوي للتجديد يحتمل معني التغيير والاحياء والبعث والإعادة على صورة جديدة ويحتمل كذلك معنى التطوير والتحديث.

- أختلف المحدثون والمعاصرون في تحقيق معني مستقر لمفهوم التجديد فبرز اتجاه يري في التجديد اقصاء الظاهرة الإسلامية وعدم العكوف علي التراث وتجاوزه والأخذ من معين الحياة الغربية بغثها وسمينها ورفض القديم جملة كاملة، ومزج هذا التيار بين الحداثة والعلمانية والتجديد واعتبر خصوم هذا التيار أنه لايرمي عن كنانة إسلامية أو يصدر عن رؤية تنتمي إلي أصحاب الخطاب الإسلامي، وإتجاه آخر نظر إلي التجديد علي أنه رفض للتقليد والتشبث به، وعاب على المسلمين انغماسهم في التراث علي بعض مافيه من ترهات وأباطيل، ودعا إلي تصحيح أحوال المسلمين ليس فقط برجوعهم إلي الدين ولكن أيضا بتنزيه أدمغتهم مما ران عليها من فكر متخلف ليس له أصل في الإسلام، وما اكتنف عقولهم من حشو بال لانفع فيه، وبرز في هذا الإتجاه دعوات إلي الإنصراف عن تقديس الماضي برجاله ومؤلفاته وتصانيفها وتنقيحها وإصلاحها بما يتناسب وقيم العصر، خاصة وان كثير من علوم الشرع كتبت استنادا علي المنهج الصوري المأخوذ من الفلسفة اليونانية القديمة، ولماذا كانت دعوتهم الحاضرة لا تستجد علوما دينية تأخذ من روح الغرب والحضارة الغربية ما يتناسب مع ديننا وعقيدتنا، وتيار آخر يعتقد أن التجديد بالمعني السابق يخرجه عن الإلتزام بالأصول ويقربه من دعاة العلمانية ويقود إلي وجود دين بلا ضوابط ولا مستحكمات، ويري أن التجديد هو أحياء ما اندرس من سنن والعودة إلي الإسلام مع الأخذ بالوسائل الحديثة دون التفريط فيما جاء به السلف أو الحط من التراث وقدره.

- تشكل الوجدان الإسلامي السوداني وفقا للتصوف، ولم يكن لمؤسسة العلماء الرسميين أثر كبير مقارنة بالتصوف الذي أمتد ليشكل خارطة التدين لدي السودانيين في فترات متتابعة وقد قام الزعماء الصوفيون بتحديث الحراك

الإسلامي في فترات ضعف بعض الطرق الصوفية، فالقادرية جاءت تحريكا لواقع واهن للثقافة الإسلامية بالبلاد، ثم كانت السمانية التي بعثت الروح الإسلامية بعد ضعف القادرية، ثم المهدية التي خرجت من رحم السمانية وقد أعطت للتصوف روحا قتالية جهادية لطرد المستعمر كما أن المهدية حاربت العادات المخالفة للإسلام مستخدمة الخطاب الصوفي نفسه في قوالبه المعروفة (الحضرة، الأولياء، البركة) لتضمن الولاء الأكبر لها والإيمان التام بما جاءت به، ثم وفدت الختمية التي قدمت تجديدها مقرونا بشيء من الحداثة فلم تعرف الختمية في تاريخها ارتداء المرقعات أو الدعوة إلي الدروشة بل اختلطت بالسياسية والبحث عن القيادة للمجتمع السوداني، وان كان البحث عن القيادة شأنا لازم اكثر الطرق الصوفية في السودان

- يعتبر الخطاب الصوفي الإسلامي الإسلامي السوداني خطابا اجتماعيا يستهدف المجتمع ومكوناته العديدة حتي إننا يمكننا الحكم علي السلوك الصوفي بأنه جزء لايتجزأ من السلوك الاجتماعي لدي أكثر السودانيين.

- لم تطور الجماعات الصوفية في الوقت الراهن من خطابها الديني إلا ضمن نطاق محدود، فطورت من وسائلها وحدثت من أساليب عرض نفسها علي الناس علي شاكلة استخدام وسائل التقنية الحديثة ولكن بقي خطابها عاريا على نحو كبير عن التجديد .

- مثلت الحركة الإسلامية الحديثة فصيلا متقدما في طرح الفكر التجديدي، وقد قدمت صورة جديدة مختلفة عن الإسلام بشموليته ومقاصده وكلياته، وانشغلت مؤخرا بالعمل السياسي مما أفقد خطابها الكثير من الصدقية والقبول واعتبرها الكثيرون جماعة تستخدم الدين للوصول إلي السلطة .

- لم تفلح الحركة الإسلامية في تقديم خطاب يحل معضلة العلاقة بين الإسلاميين والحكم، وظل اجتهادهم في مسألة الدولة اجتهاداً محدوداً قصر عن تعريف واجبات الدولة وطبيعتها وأصل قيامها بما افرز تساؤلا افتراضيا مهما حول الدولة بأن كانت هي أصل في الإسلام أم لا ؟

وهل يجب علي الإسلاميين توليهم الحكم ؟

أم اننا بحاجة إلي الدولة النفعية التي تضمن الخدمات للمواطنين بغض الطرف عن المسميات.

- كما فشل الإسلاميون في اجتهاداتهم الأخري المصاحبة للدولة على نحو (الجهاد-المعاملات - الاقتصاد.. الخ) في إبراز رؤية واقعية وعملية تصلح من أحوال الناس وسبل معاشهم.

- تزايد الاهتمام بالتيار السلفي بما شكل ظاهرة ملفتة للعيان، وقد طورت السلفية من اساليبها ووسائلها بما يخدم مشروعها بينما بقيت طائفة من السلفيين على اساليبهم القديمة، وتفلت من السلفيين فتية متأثرون بالفكر التكفيري الجهادي يقوم علي رفض الديمقراطية وكل قيم الحداثة ومظاهرها، كما ظهر سلفيون مستقلون امتدت آثارهم علي نحو بعيد.

- اختلف المقيمون لفكر الدكتور الترابي واجتهاداته فوسمه بعضهم بالردة والمروق عن الدين وهم قلة قليلة ووصفه آخرون بأنه صنيعة غربية تأثر بالحداثيين وكتاباتهم وبالمستغربين وآرائهم . ولكن أغلب المهتمين بالرجل اعتبروه مجددا وباعثا في الإطار النظري، وأن اختلفوا معه في ممارساته السياسية وتطبيقه العملي للفكر التجديدي وأنه لم يكن صادقا فيما نادي به ودعا إليه، بينما ينظر بعض المهتمين إلي تطور خطابه بأن الرجل قد تجاوزه الزمن وغشيته غواشي التقادم.

الملاحق

حوارات ومقابلات

المحاور الأساسية للحوار حول مسألة التجديد الإسلامي

(المفهوم- الضرورات – الإشكالات)

المحور الأول:

- ماذا يقصد بتجديد الخطاب الإسلامي ؟

المحور الثاني:

- متي وكيف يمكننا أن نصف البداية الحقيقية لتجديد الخطاب الإسلامي ؟

المحور الثالث:

- ما هي الضرورة العملية الحافزة لتجديد الخطاب الإسلامي؟

المحور الرابع:

- ماذا يأتي أولا في الخطاب الإسلامي وفي تجديده؟

المحور الخامس:

- عند التطبيق علي السودان كيف يمكننا ملاحظة تطور الخطاب الإسلامي لدي الجماعات العاملة في حقل العمل الإسلامي؟

المحور السادس:

- ماهي العوامل الاساسية التي أسهمت في بناء المكون الفكري لديكم، واين يمكن أن تضع نفسك ضمن التيارات الموجودة العاملة اليوم في الشأن الإسلامي؟

ملحق رقم (١)

مقابلة مع السيد الصادق المهدي

مفهوم تجديد الخطاب الإسلامي:

الخطاب الإسلامي في الثوابت لا توجد به مشكلة بالعكس هوثابت وراسخ والثوابت هي:

التوحيد – النبوة – المعاد – الأركان الخمسة هذا الجانب في رأيي فيها اتفاق وعمليا يوجد اتحاد بين المسلمين، المشكلة تأتي في قضايا المعاملات. وهذا يدخل فيه نظام الحكم، ونظام الاقتصاد والعلاقات مع الآخر الديني والآخر الدولة هنا يوجد خلاف كبير بين المسلمين في رأيي توجد الآن ثلاثة اتجاهات اساسية:

في التعامل مع هذا:

إتجاه انكفائي يرى أن القضية هي تقليد الماضي، بصورة تعتمد علي فهم ظاهري للماضي، غير معني بالمتغيرات على كافة الأصعدة، النظرة الإنكفائية تعني الإلتزام برؤية ماضوية على حساب الحاضر والمستقبل، وهؤلاء في الغالب نظرتهم للدين ظاهرية لا مكان للتأويل والتفكير، كل ما في الأمر دقة النقل، فمتي ما كان النقل دقيقا في نظرهم كان الإلتزام صحيح بعض الناس يرون أن هذا هو الدين ولذلك ينبغي إيجاده في الحياة العامة .

وهناك اتجاه آخر استلابي على عكس الإنكفاء وهو يري أن تكون هناك قطيعة تامة معرفية بالماضي باعتبار أن النظرة الإسلامية هي هذه النظرة الأولى فما دامت هذا هو الإسلام فإذن يجب التخلي عنها للتعامل مع الحاضر والمستقبل والنظرة الإستلابية، لا اريد أن استخدم كلمة علماني، لكن عادة هؤلاء يقولون نحن مع الحاضر والمستقبل على حساب الماضي .

نظرة ثالثة ويدخل ضمنها النظرة الاردغوانية التركية، الرؤية هنا إعادة النظرة للعلمانية لتكون علمانية صديقة للدين بدل علمانية اتاتورك المعادية

للدين وهذه العلمانية المخففة.

النظرة الرابعة: وهي ما آراه اصبح هي تلك التي تقول إن الإسلام من مباحثه يقوم علي إنفتاح علي المستجدات واستعداد لاستصحاب النافع منها، وهي ترى أن النصوص في حد ذاتها غير كافية لأنها تحتاج لتفسير ولتاويل وهذه النظرة للنصوص نظرلة ديناميكية النصوص غير كافية لحسم الأمر (أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب اقفالها)، التعامل مع الناسخ والمنسوخ، النصوص نفسها تدعو لنظرة منفتحة لها، كذلك النهج الإسلامي فيه جدلية مابين الواجب والواقع كما قال ابن القيم (نحن ينبغي علينا أن نحدد الواجب اجتهادا، وأن نعرف الواقع احاطة وان نزاوج بينهما).

بحيث أن الواقع يمكن أن يملي عليك ظروف مثلا: يوسف عليه السلام قبل أن يكون وزير مالية لفرعون. ويعمل ما أمكن للإصلاح في هذا الواقع والشاهد (اتقوا الله ما استطعتم) وهذا يعني أن هناك قيدين:

قيد فيه الإجتهاد وقيد واجب لمعرفة الواقع.

مثلا الرسول صلى الله عليه وسلم في المدينة في مكة كان عليه أن (كفوا أيديكم وأقيموا الصلاة) النساء آية ٧٧ لما تغيرت المرحلة جاءت الآية (إذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) الحج ٣٩ فتغير الامر، إذن الواقع يغير من إمكانية ما تفعل ونأخذ سلوك الخلفاء الراشدين نجد تعاملا مع الواقع بصورة مختلفة مثلا:

في الخلافة كان عمل عمر المباغتة بالأمر الواقع، بيعة أبوبكر كانت محاولة لتجنب ما يمكن أن يحدث إذ كانت هناك بيعة الأنصار لسعد بن عبادة فهو قدم حلا، وهذه لا تتكرر، ابوبكر خوفا من يحدث هذا عمل عملا مختلفا مراعاة لواقع مشكلة الردة وخلافه عين عمر، هذا مختلف مراعاة لواقع مختلف، فهذا ظرف متغير، عمر عمل أمرا مختلفا (صحيح هناك عدد من الناس لديهم كفايات متساوية)، ولكنه عمل كلية انتخابية من ستة لاختيار خليفة، عثمان بوغت ولم يعين، المشكلة أن المسلمين انقسموا بين بيعة أهل المدينة لعلي بن أبي طالب وبين رفض أهل الشام لهذه البيعة وانقسام المسلمين

بالصورة التي قادت إلى الفتنة الكبرى، فقضية الحكم فرض عليها الواقع وهي تصرفات من الخلفاء الراشدين انفسهم وكانت تصرفات مختلفة في كل واقعة، لما جاء معاوية صار الأمر بسنة المتغلب، وبعد ذلك استصحب نظام الحكم الكسروي، وهذا مختلف عما حدث للخلفاء الراشدين فصارت سنة، قال الشهرستاني ما سل سيف في الإسلام أكثر من ما سل في أمر الإمامة لذلك اتقاء لهذه الفتنة تمت البيعة ليزيد، والبيعة ليزيد كانت قسرية الواقع هنا هو الذي فوض وليس الواجب، هذه الفترة كلها اوجبت عليهم نظام حكم فرضه الواقع.

الآن نحن محتاجون بالنسبة للموضوع كاملا إلي اجتهاد جديد، للتعامل مع كل المعطيات، علي طول تاريخنا كان هناك رؤية اجتهادية، نحن الآن أمام ظرف جديد أهم ما فيه فيما يتعلق بالفكر، لدينا فكرنا وفكر وافد عقلاني غربي ماهي النظرة الصحيحة للتعامل ما بين عقيدتنا وموروثاتنا والوافد هناك ضرورة لعملية اجتهادية للتوفيق، وان هذا قد حدث على طول تاريخنا، الفلسفة الإسلامية وغيرها محاولة للتعامل مع الموروثات والفكر الوافد ،نحن الآن نحتاج لاجتهاد جديد للتعامل مع التأصيل والتحديث ، هذا تحد أول .

التحدي الثاني:

في قضية الحكم لدينا مباديء سياسية عامة وليس لدينا نظام سياسي (الشورى النصيحة المعاهدة)، النظام الديمقراطي يحقق المشاركة ضمن ضوابط، أصلا لا يوجد نظام ديمقراطي في العالم دون ضوابط لأن هناك دستور لا توجد ديمقراطية مطلقة لابد من استصحاب النظام الديمقراطي كوسيلة للتعامل مع قضية الحكم وان هذا النظام الديمقراطي هو أفضل أسلوب لكفالة حقوق الإنسان التي لا يوجد خلاف حولها بعضهم يقولون ان حقوق الإنسان صيغة غريبة ونحن نرفضها، لا، خمسة مباديء عندنا في نصوصنا.

كرامة الإنسان الحرية، العدالة، المساواة، هذه الأسس لا خلاف علي أن حقوق الإنسان تتفرع منها، وبالنسبة للنظام الاقتصادي.

لاشك أنه لدينا الآن اقتصاد السوق الحر، وهو نفسه الاقتصاد في الإسلام في إطار الملكية والتعاقد مع وجود ضوابط اجتماعية يعني السوق الحر المقيد بالعدالة الاجتماعية، في رأيي لا يوجد لدينا نظام اقتصادي كما يقولون لكن لدينا مباديء اقتصادية وهذه المباديء الاقتصادية تستصحب السوق الحر مع العدالة الاجتماعية عندنا في مبادئ العدالة الاجتماعية نحو الزكاة ودورها انها عبادة وتأتي للعدالة الاجتماعية، لكن لا توجد دولة دون ضرائب وجمارك وهذا مشروع، لابد أن نجتهد في الزكاة وفي جمعها وصرفها، وفي التوفيق بينها وبين الضريبة حتي لا تكون هناك ثنوية، لابد من التوفيق الربا محرم، لكن أي ربا، صيغة المرابحة والسلم لا يمكن اعتبارها إسلامية لأن هذه الصيغة صيغ لمعاملات تجارية وليست لقروض ولا لرؤوس أموال استثمارية.

وفي النظام الإسلامي القديم لا توجد صيغة للقروض والاستثمار المال لم يعد المال كما كان، المال القديم ذهب وفضة وقيمته ثابتة الآن المال، وفي كل عشر دقائق لديه قيمة جديدة فيحصل التضخم، الورق الذي لدينا قيمته تتغير مع الزمن فلابد أن تكون هناك ضوابط تعويضية في قيمة النقود وسعر الفائدة يدخل هنا وهذه وظيفته، الموضوع مختلف، لا يمكن أن نأتي بكلام عن الربا بأن قيمة المال ثابتة وكذلك العلاقة في التعامل كانت فردية. لذلك نحن محتاجون للإجتهاد لمعالجة هذه القضايا بالصورة المستحدثة وليست القديمة . ثم التعامل مع الآخر المحلي والدولي وأهل الأديان والآخر، أما الآخر المسلم فنتعامل معه بالحوار ولا نكفره ، الحوار وليس التكفير.

الآخر المذهبي نلتزم بالثوابت ونمنع التكفير ونفتح باب الحوار مع أهل القبلة وما يحكم الأغلبيات التي تظهر في المجالس التشريعية الذين يقرون ما يلزمنا جميعنا الاقتراع وكانت هذه رؤية الغزالي الاحتكام إلى رأي الأغلبية.

فالذي يحسم الأحكام هم الأغلبية.

الآخر الملي: يتم التعامل معه على أساس ادعو إلي سبيل ربك بالحكمة ونصوص (لا ينهاكم) كما سأبين أن القرآن فيه آيات محكمات هن أم الكتاب

وآخر متشابهات، أم الكتاب أي مقاصد الكتاب الآيات التي تتفق مع آيات الكتاب وهي المحكمات المقاصد التي علي أساسها تقيس الآيات والنصوص الآخر الدولي:

في السابق كان هناك دار حرب ودار سلام الآن كلها دار عهد، التقسيم القديم كان يناسب الدولة الإسلامية التاريخية لأنها كانت دولة عظمي العالم الآن قائم على المعاهدة فأساس قيام العلاقات يتم علي صورة المعاهدة وهو أساس المعاهد وهو أساس إسلامي .

قبل أن ندخل انتخابات نتفق علي ميثاق لماذا،لأننا لابد أن نطمئن بعضنا بعضا أنه لدينا حقوق أقليات وراثية لا تخضع لأغلبيات لنثبت بعض الحقوق، حقوق الإنسان كلها ينبغي أن تكون أساسا لميثاق علي أساس أن نحترم نتيجة الإنتخابات وهذا ما عمله النبي صلى الله عليه وسلم في صحيفة المدينة، فلابد من وضع ميثاق أولا. ميثاق نطمئن به بعضنا بعضا حول قضية المواطنة والحقوق المشتركة فالذي عمله أهل تونس حديثا كان عين العقل لأنهم اتفقوا علي وثيقة، أنا متخوف من ما يحدث في مصر الآن، أما تجربة تونس فهي معقولة جدا .

وبالنسبة للمستقبل فأنا متفائل جدا، فلقد انتهي الركود وان كان هناك بعض من عدم الاستقرار ولكن لدينا عوامل جديدة في حركة الشعوب وفيها نضع ثقتنا كما انني لست قلقا من تولي الإسلاميين السلطة في بعض المناطق الإسلامية والعربية وفي رأيي التجربة في السودان فاشلة وإذا نظر إسلاميو العالم العربي إلي تجربة السودان ليأخذوا منها العبرة وليتفادوا الفشل.

ملحق رقم (٢)

مقابلة مع الدكتور حسن عبد الله الترابي (*)

فوضى المصطلح:

توجد فوضى في الألفاظ والمعاني كثير من المصطلحات السياسية تبدل معناه ووفد علينا دخيل كثير من الخارج، وولدت العديد من الكلمات لم تكن موجودة، على سبيل المثال: الوطن يعني البيت الآن أصبح الوطن قطر، كلمة دولة تعني دورة أي الحكم المتداول أو State في السابق كانت تسمي سلطانية، كلمة حزب علي شاكلة حزم، والحزب منظومة متواثقة، كلمة دستور أصلها فارسي ولذلك ظلال دينية، وهو الميثاق أو العهد الذي نحكم به بعضنا بعضا، ولسوء الحظ هذه الكلمة في عاميتنا السودانية لا توحي بأي احترام ومعناها منحط، ولذا تجد عند أهل هذه البلاد الدستور لا قيمة له ويتم خرقه ولا يسأل سائل عن ذلك، وأغلب الناس تغيب عنهم هذه المعاني، وقد ناقشت ذلك ضمن مؤلفي السياسة والحكم. حتي الديمقراطية غاب معناه، فالكلمات غابت معانيها وضاق أفقها بحسب ضيق آفاق اصحاب اللغة، ولقد مدحت العربية لسعتها وكثرت الإشتقاقات بها، أما نحن فقد ضيقنا اللغة ولم نعد نستخدم الكلمات القديمة وفي المقابل ضيعنا المعاني، وفي كتاب تجديد الفكر أشرت إلي كلمة دين وتدين والفرق بينهما.

مفهوم الخطاب:

من ابتلاءات كله أمة أن لها خطابا، وكل نبي يأتي بخطاب، ويتغير ذلك بتغير الزمان، ولكن بعض القيم تبقي، مثل الشوري، تغيرت وسائلها ولكن بعض القيم تبقي، في بحوثنا المعاصرة تغيب المعاني، انظر إلي الصلاة فهي في الأصل تعلمنا النظام، فنحن نوجه الإمام الذي يصلى بالناس ونصطف

----

* انظر الجزء الأخير من هذه الدراسة

في نسق وهيئة، ولكن الشعائر مع غياب استشعار المعاني تصبح مجرد صور وحركات وأصوات، الحج غابت معانيه علي نفس صورة الصلاة، فإذا تأملت في المعاني ستبحث عن كل تفسير لكل حركة أو سكون ولكل لفظة وقول، ولكن المسلمين غابت عن أذهانهم المعاني فضيعوا المباني، واكثر حال المسلمين وعقائدهم اوهام فهم ينتظرن المهدي المنتظر بينما يدعوهم القرآن إلي النظر: قل سيروا في الأرض وانظروا، يأمرهم بالتفكر والتدبر وأن يبحثوا عن المنافع، ولقد فسرت القرآن الكريم بهذه الروح وليس علي نحو ما نجد في كتب التفسير وهي زاخرة بالأكاذيب، قصة البراق مثلا كذب كبير، الحقيقة فكر المسلمين به تخلف كبير، وحتى فهمهم للحديث الشريف متخلف، اعتمادا علي كتب الحنابلة التي راجت لأن هناك من يقف خلفها ويطبعها، اليقين بالدين مثلا يحتاج إلي فترة للمعرفة ولكنك تجد في كتب الحديث من بدل دينه، وهكذا تمتليء كتب الحديث بالإسرائيليات نحو حديث رجم الزاني، أو موت المسيح ومازال الناس يظنون أنه حي، والشيعة تظن أن المهدي حي، فالعالم الإسلامي يمتليء بمثل هذه الخرافات، وغابت فكرة التدبر والنظر وأصبح العقل يقوم بأدني وظائفه وهي الحفظ هذا ما يسود ويغلب أما التوليد والتجديد واعادة النظر فهو ممنوع وكذا التعليم الديني حفظ بلا فهم، لقد أصاب الدين الإسلامي ذات الأدواء التي أصابت المسيحية، التقسيم إلي مذاهب، الأخذ من القديم، الطوائف، الصوفية مثلا فيها منافع، صلاح الدين الايوبي، كان متأثرا بالقادرية وكل المعارك ضد السوفيت قادها الصوفية هذا علي الرغم من ان الجهاد عمل بسيط ليس استفراغا لجهد عقلي هو سيف وقتال . وقد تكلمت مع أئمة المسلمين على الحاجة إلى ما يجدد للناس إيمانها ربطا بالحياة، كالحاجة إلي الفكر الاقتصادي، مع شيخ الأزهر ومع آخرين، خلاصة الأمر إننا نحتاج إلي كسب جديد في نظم الحكم والإدارة والفنون، حتى مفتي السعودية القديم وهو صديقي حدثته في هذا وحدثته أن دعوتهم تحتاج إلى تجديد في خطابها وكلها تقوم على التوحيد، وذكرت له أن للتوحيد معان مختلفة فتوحيد الله في الحكم يعني أن نسيطر

علي اهوائنا وتوحيد الله في الاقتصاد يعني أن المال مال الله، وأن المال يدار بالتقوى وان الشراكة لا تباغتها الخيانة وكل ذلك يحتاج إلي اجتهاد، والنبي صلى الله عليه وسلم نفسه اجتهد وكذلك موسى وجميع الأنبياء ولم يولدوا كاملين وقد سألني عن منافع التصوير وحكمه والتلفاز ومنافعه وغير ذلك، وهم بعيدون عن هذا لدرجة أنهم افتوا بأن الأرض منبسطة ثم غيروا من فتواهم بعد أن خبروا الأمر وعرفوه.

إفريقيا والخطاب الإسلامي:

الإسلام في إفريقيا ضعيف حتى السودان نحن بالنسبة إلي مصر الإسلام ضعيف لدينا فطبيعتنا بدوية صحراوية والعرب لما وفدوا علي بلادنا اختلطوا بالسكان المحليين .

ملاوي تم تنصيرها، الغربيون لما استعمروا إفريقيا أدركوا أن الثقافة الإسلامية تضر بمصالحهم، والأفارقة بسطاء لم يتعرضوا لتحديات كبرى، ولكن الإسلام أقرب إليهم والمسيحية مليئة بالتعقيدات، وقد دعوت جامعة الدول العربية لنشر اللغة العربية في المنطقة الإفريقية ولتقديم الإسلام عبر اللغة .

كتبي تتناول التوحيد وهي بغرض إيجاد مبدأ التوحيد في الحياة ظاهرا وباطنا، في تجديد اصول الفقه دعوت إلي اجتهاد الجميع ليس هناك مجتهد وغير مجتهد.

ملحق رقم (٣)

مقابلة مع البروفيسور الطيب زين العابدين (*)

(الطيب زين العابدين تخصص علوم سياسية مستشار مدير جامعة الخرطوم)

يمكننا تصنيف التيارات الإسلامية لثلاثة أقسام طرق صوفية بمشائخها ثم تيار سلفي وفيه أكثر من تيار ثم حركات الإسلام السياسي، بالنسبة للنشاط الدعوي عند الحركات السلفية وعند الطرق الصوفية بدرجة أقل وفي الحركات الحديثة الخطاب الدعوي والسياسي يمضيان معا، تجدد الخطاب الديني عند الحركات الثلاث، بالنسبة للطرق الصوفية لا اري ان هناك تطورا كبيرا، طريقتها لا تعتمد علي العلم، تعتمد علي تحفيظ القرآن في الخلوات والذكر والأوراد وهذا ما تسير عليه الطرق حتي يومنا هذا، في الخدمات كانوا يقدمون خدمات إعاشة، الأكل والشراب وحفظ القرآن، بعض الطرق الصوفية الآن أصبحت تقدم خدمات إضافية علاج، تعليم، مدارس عملتها بعض الطرق وهي مدارس أساس قرآنية، لا يوجد تجديد يذكر في خطابها الديني من الناحية الفكرية هي غير مشغولة بهذا البتة هي مشغولة بالناحية الدعوية على هذه الطريقة،علي طريقة التربية والحيران والذكر، والأوراد وإحياء المناسبات الدينية المختلفة، وهي تجذب عددا من الناس، وفي السودان في الفترة الأخيرة بعض الطرق جذبت بعض الناس، وهناك تجدد في مشيخة الطرق الصوفية ووسائلها، قبل مدة ذهبت إلي قرية التسعينية شمال ام درمان وهناك الطريقة التسعينية التي شيخها مهندس تخرج في جامعة الخرطوم، قريب من هذا نجده في الطريقة السمانية حيث خلف حسن الفاتح قريب الله ولده وهو محمد حسن خريج مدارس كمبوني فأنت تجد تجدد في المشائخ القدامى .

الطرق هذه بدأ يكون فيها مسحة حديثة شيئا ما، بسبب أن المشائخ أصبحوا أكثر اهتماما بتقديم خدمات أكثر حداثة في الطريقة التسعينية وجدت

الحيران يحملون Laptop، وهذا لم يكن يخطر ببالك،أما خطابهم الفكري فليس فيه تغيير.

كل مظاهر التصوف القديمة باقية القباب مازالت موجودة، كما كانت، بدأ الصوفية يأخذون في دراسة القرآن بشكل أكثر تقدما، لكن لا أظن انهم غيروا في طرائقهم القديمة التي هي العزيمة والبخرة للنساء والرجال وغيرها من الأمور التي اعتادوا عليها لديهم محاولات للتغيير، السمانية مثلا قاموا بزراعة شجر في المساجد والمدارس، وكان ذلك بالتعاون مع المركز الثقافي البريطاني،أما في الذكر ونوع التربية والأوراد لا يوجد تطور كبير، فقط مع المسجد تجد عيادة أو مدارس، خاصة لما تكون القرية كلها تابعة لهم، فالتربية والأذكار والأوراد، فهي كما كانت.

التيارات السلفية:

التيارات السلفية، أقدمها أنصار السنة وقد جاءت من السعودية منذ الثلاثينيات وكانوا فئة قليلة الآن هذا التيار فيه نمو كبير، خاصة في عهد الأنقاذ وهذا يدعو للتساؤل وفي الجامعات وهذا أمر مستغرب، أنا لما كنت ادرس في جامعة الخرطوم لم أعرف واحد فقط سلفيا،اعرف ختمية وأنصار وهؤلاء قليلون أيضا، وهذا لأن الحركة الإسلامية الحديثة ارتبطت بالوضع السياسي ولأن هذا الوضع غير مقبول للناس، كما أن هذه الحركة أي الحركة الإسلامية، اصبحت غير مشغولة بالفكر والتربية والدعوة، فزحف أنصار السنة علي هذا الموقع، في جامعة الخرطوم لولا الانشقاق بين أبوزيد محمد حمزة ومجموعة الهدية أنصار السنة كان يمكن ان يكونوا أكبر تنظيم واحد، أكبر من الحركة الإسلامية وحتي لما خاضوا الإنتخابات هم أحرزوا منفردين اكثر الأصوات لولا اتحاد المجموعات الأخري مع بعضهم أولئك ستة مجموعات تحالفات مع بعضها ولذلك تغلبوا عليهم .

هم لم يتحالفوا مع أي جهة، الغريبة أنهم زحفوا علي الكليات التطبيقية، موجودون في كليات الهندسة والطب، اضرت بهم القسمة والفرقة، واساس

الخلاف سياسي لديهم أن مجموعة الهدية قبلت أن تتحالف مع الحكومة، وتدخل معها، وأولئك كانوا رافضين ووجد ابوزيد هذه فرصة لرئاسة المجموعة السلفية التي بدأت تنتشر، ويسيطرون علي عدد كبير من المساجد ليس فقط المساجد التي قاموا ببنائها حتي المساجد التي لم يقوموا ببنائها، أصبحوا أئمة بها، وهم يقدمون حلقات علم ومحاضرات وأنشطة ثقافية وهذا كان حكرا للإسلاميين، الآن الحركة الإسلامية ليس لها صلة بذلك، حتي اولادهم ليس لديهم نشاط من هذا النوع.

وعندهم شيوخ أي السلفيين من الخارج اشتهروا وأصبحت الناس تعرفهم في الكويت ومصر وقطر وأصبحوا يحضرون إلي هنا ويقيمون انشطة ومهرجانات.

دعاة مستقلون من السلفيين:

عبدالحي يوسف ليس لديه تنظيم ولكنه سلفي ومن أصحاب هذا التيار وحكومة الإنقاذ تخشي بأسهم، تعمل لهم حساب اكثر من الطرق الصوفية والإسلاميين بل أن الحركة الإسلامية انتهت، الآن لا يوجد نشاط اسمه الحركة الإسلامية، ليس لديهم دارفاعلة هي موجودة، ولكنها في ثلاجة مجمدة حتي لا تتحرك أبدا ليس لها نشاط دعوي ولا فكري ولا أي شيء، وهو أمر مقصود، بإصرار، هي حاكمة للبلاد وليس لديها دار أو جريدة أو مجلة أو مؤتمرات أو ندوة لما كانت في المعارضة كان لديها نشاط، حتى النشاط الرياضي، يوجد الآن إسلاميون ينتمون إليها، وعملوا مؤسسات أخري كالمراكز العلمية وخلافه باسم الدولة مثلا، التنوير المعرفي، هيئة الأعمال الفكرية وخلافه أسسها الإسلاميون والذين فيها من الإسلاميين، مثلها مثل أي جهاز تابع للدولة أغلب المراكز، نائب الرئس يقدم لهم الدعم وهم يعملون فهم غير محاسبين من الحركة الإسلامية، والدولة تستطيع أن تغير فيهم ما شاءت وتبدل، فالحركة الإسلامية غير موجودة وهذا سلبي للحركة الإسلامية.

السلفيون : اصبح عندهم نشاطات وصلات مع الخارج، عبدالحي تيار فكري أكثر من أنه تنظيم ليس لديه مرجعية خارج البلاد ولكن عنده علاقات مع السعودية وقطر ومسجد اما ائمة المساجد من انصار السنة، فلديهم دعم خارجي من مؤسسات إدارة الفتوي والإرشاد في السعودية ومن الحكومات والافراد السلفيين والدعم في شكل بناء مساجد وتعيين دعاة، عدد من الناس متفرغين للدعوة مع أجزال في العطاء، ولديهم جمعيات خيرية تعمل في هذا المجال.

الدعوة السلفية إنتشارها زاد ونسبة المتعلمين فيها زادت.

التجديد لدي المجموعات السلفية :

من التجديد فيها انها ظهر فيها جماعة أقل تشددا، الذين لديهم طموحات سياسية، والسلفيون قد أصبح لديهم نشاط سياسي ظاهر، وأنصار السنة ممثلين في الإنقاذ وقد فازوا في الإنتخابات، المؤتمر الوطني يتنازل لهم من مقعد أو اثنين أو ثلاثة، وهؤلاء مجموعة الهدية، هذا النوع من التجديد الذي طرأ عليهم سواء أكان هذا عاملا داخليا أو خارجيا هو تجديد في الخطاب وهذا موجود في الكويت ومصر، وهؤلاء يساعدون الذين هم هنا، وقد حدث النشاط السياسي للسلفيين هنا منذ سنة ١٩٨٦م في الخرطوم ترشح يوهانس بول دمانيال وذهب إلى الهدية لأنه كان ضد الفاتح عبدون وعزالدين علي عامر وفاز عزالدين علي عامر، فهذا قديم لديهم . حزب النور والجمعية الشرعية في مصر ولهم علاقات مع هؤلاء دخول العمل السياسي خففوا من تشددهم في مسألة المرأة، وجعلوا النساء يصوتن لهم، وقد عاصرت هذه التجربة في حقوق غير المسلمين في مسألة المواطنة في حين أن موقفهم غير ذلك، وفي مشروع الدستور الذي قدموه وهيئة العلماء وغيرها جماعة ابوزيد ذكرت أن غير المسلم لايصوت في الإنتخابات وأن الحقوق لا تقوم علي المواطنة وإنما تقوم علي المعتقد الديني الحقوق والواجبات، وهؤلاء اي جماعة ابوزيد غير مسيسين فاصبحوا جماعة ضغط علي الجهة الحاكمة

لكن إذا دخلوا قطعا لايستطيعون الثبات علي هذا الموقف فسكتوا عن تصويت المرأة وترشيحها.

فتنازلوا عن مواقفهم التاريخية وأصبحوا عدة جهات جماعة ابوزيد علي مواقفهم القديمة، والهدية الذين دخلوا العمل السياسي.

السلفية الجهادية:

ثم السلفية الجهادية وهو نوع جديد من تجربة افغانستان (الخليفي، مسجد الثورة، والجرافة والذين قتلوا (غراندفيل - السفارة الامريكية) وهؤلاء يكفرون المجتمع والدولة ويكفرون النصاري و نسبتهم قليلة في السودان، لكن حوادثهم تعمل ضجة إعلامية كبيرة، والغريب انهم بدأوا بالمسلمين واهل المسجد فقتلوهم هناك سلفيون محافظون علي أساليبهم ودعوتهم، و أخرى مجددة كمجموعة الهدية ورئسهم د. عثمان الماحي، مثلا يمكن النظر إلي نموذج عصام أحمد البشير الذي كان في سلفية شديدة وقوية إلي سلفية منفتحة وأكثر مرونة وهو الآن يدعو إلي الوسطية.

وهذا الإنفتاح سببه العمل السياسي فقد احتاجوا إلي تفاهم وتصالح مع الحكومات، علي نحو ما وجدنا في السعودية زيادة العلم الحديث والشرعي في شبابهم أيضا كان لذلك دور فالقدامي كانوا غير متعلمين، مثل أجيالهم الجديدة هؤلاء غيروا من مفاهيمهم.

الحركة الإسلامية والسلفيين: حركة الإسلاميين كان فيها السلفيون،أما شيوخ السلفيين فان أساليبهم قد تغيرت لديهم مهرجانات في المساجد تأثروا بالحركة الإسلامية المدنية فطوروا أساليبهم ودعوتهم خاصة التيار المتسيس منهم، فإذا أرادوا التأثير في المجتمع وهذا ما أرادوه التمسوا هذا الطريق .

التجديد في الحركة الإسلامية وخطابها:

بوجودالاسلاميين في الحكم جمدوا الحركة الإسلامية فكل من هو حركه إسلامية هو عضو في المؤتمر الوطني استبدلوا الحركة الإسلامية بوعاء أخر وهذا تجديد، ولكنه ميع قضيتهم وجعلهم ينصرفوا إلى العمل السياسي

بصورة كبيرة اضعفت التربية لديهم وعند الشباب والآن لا توجد مدارسات ونشاطات فكرية الضغوط الخارجية اثرت عليهم وليس لديهم الآن كلام عن المشروع الحضاري قارن بين ما كانوا ينادون به التسعينيات وما ينادون به الآن وخطابهم مختلف جدا بل في البلاد هناك تأثير غربي كبير جدا عليها، حتي مشاكلنا الداخلية خاضعة للتأثيرات الأجنبية (دارفور، شرق السودان، النيل الأزرق، جنوب كردفان) وهذا ليس تجديدا، هذه ظروف أنصاعوا ورخضوا لها اجبروا عليها إجبارا، لكن نظرتهم أصبحت أكثر عمومية من نظرتهم الحزبية الضيقة، والهم الوطني العام تزايد لديهم وهذا سببه ظرفي اضطراري لكنه أمر صحي، فالكل لهم حق في هذه البلاد إذا كان مسلما أو غير ذلك، لكن تاريخ الإسلاميين في حكمهم والصورة التي رسموها صورة بائسة ليس بها أخلاق أو صدق فقدت كل قيمها وأصبح مجرد تمسك بالسلطة، لذلك لا ينظر إلي السودان كنموذج جديد للعمل الإسلامي.

قد تكون ايران افضل من هذا النموذج حتي السعودية نموذج أفضل فالسعودية نموذج مستقر يعرف ماذا يعمل وماذا يريد، ليس بما يحدث عندنا هنا.

دعوات الترابي للتجديد:

في السابق وليس في الإنقاذ كان لديه تجديد في مسألة المرأة، المرأة لم تكن تصوت في السودان، والمشروع التوحيدي لديه قديم، وهذا موجود حتى عند سيد قطب، هو الآن سجل هذه الأفكار وكتبها أما التجربة التي أسس بها الدولة لم تكن مقبولة، الأخلاق في الإسلام مهمة جدا، وتجربته خلت من هذا الجانب، علماء السلطان الناس لا تأخذ منهم نظرا لذلك و لخلوهم من المواقف الأخلاقية.

مجموعة صادق عبد الله عبد الماجد ليس لديها إنتاج فكري، د. عصام أحمد البشير عنده تجديد وهو ليس معهم، مجموعة صادق ليس لديهم دور لكن أصابهم ما أصاب الإسلاميين الذين دخلوا العمل السياسي، كانت مواقفهم غريبة عابوا علي الترابي مصالحة نميري ولكنهم في الإنتفاضة وقفوا مع التجمع الذي يضم العلمانيين واليساريين، حركة الإسلام السياسي عموما

طورت نفسها بضرورة العمل السياسي، كانوا ينتقدون دستور ١٩٩٨م أنه لم ينص علي أن الدولة الإسلامية الآن قبلوا الدستور وهو أسوأ من ذلك، كانوا ينتقدون أن دستور ١٩٩٨م لا ينص علي أن رئيس الدولة يجب أن يكون مسلما الآن قبلوا ذلك خلافهم مع الحكومة الآن ليس في هذه المسائل ولكن حول المناصب اي حول مكاسبهم في الحكم وغنائمهم .

د. الحبر يوسف نورالدائم مثلا رئيس لجنة التعليم في البرلمان وقد فاز في الإنتخابات والآن ليس لديهم وزير ولذلك احتجوا واختلفوا، الحكومة تري أن مجموعة صادق قليلة العدد وليس لديهم اعداد كبيرة ولذلك لم تعطهم وزارة، اصبحت المسألة متعلقة بالمواقع .

وليس لديهم خامة فكرية، كتابات عصام أحمد البشير هي النهج السلفي المتطور ولكن أفكاره لا تعود إليه وإنما تعود إلي سليمان العودة ولكنه جذاب في خطابه و هو مفعم بالحيوية ويحسن التواصل مع مستمعيه، الحركة الإسلامية في السودان عملت تطور كبير جدا في السابق في الخطاب، في المرأة والاقتصاد والعمل الخيري، والسودان أول من بدأ في العمل الخيري (الوكالة الإسلامية للإغاثة) النشاط في إفريقيا مجلة الفكر الإسلامي، منظمة الدعوة الإسلامية، أكبر منظمة دعوية في السودان، وأنا عضو في مجلس أمنائها إلي الآن ولديها فروع في إفريقيا.

من تجديدات الترابي الفنون والمسرح وقد أرسل الإسلاميون شخصيات لعمل دراسات في أمريكا في الفن والإعلام علي نحو بابكر حنين وأمين حسن عمر في الثمانينات لما جاءت الإنقاذ أصبح همهم سياسي وهمهم البقاء في السلطة، وكل من لديه أسس فكرية دفع به إلي السلطة، فقتلوا التجديد وخطابه، والترابي أصبح مشغولا بالسياسة وليس لديه تجديد وأمره كله مكايدة سياسية وأصبح يقول المرأة يمكن تخطب وتصلي أماما، أو زواج المسلمة بمن هم أهل كتاب وغير ذلك يريد به الكيد السياسي أما التفسير التوحيدي فليس فيه أمر جديد فيما أرى.

وخاتمة القول إن الإنقاذ جمدت التجديد في الحركة الإسلامية.

هامش:

* الطيب زين العابدين، ينتمي إلي مجموعات الجعليين والجعافرة ، عاش في الدويم وعمل مدرسا في المدارس الأولية (الإبتدائية) زمنا، ودرس في كلية المعلمين ببخت الرضا، وتم ابتعاثه الي كلية الفنون الجميلة بالمعهد الفني في سنة ١٩٥، إلي سنة ١٩٦، حيث درس الفنون الجميلة ، ورجع للعمل مدرسا للفنون في مدرسة الدويم الوسطي لمدة سنة واحدة، ثم امتحن الشهادة السودانية ودخل إلي جامعة الخرطوم ومكث فيها لمدة خمس سنوات حيث تخرج في كلية الآداب بتخصص التاريخ والفلسفة، وقد حصل علي درجة الشرف في تخصص التاريخ . عمل بعدها في وزارة التربية والتعليم في مدرسة التجارة الثانوية لشهور معدودة، ثم ذهب محاضرا في كلية الفنون ، بتوجيه من البروفيسور – شبرين لتدريس تاريخ الفنون والجماليات، منحته جامعة الخرطوم فرصة للتخصص في الفكر السياسي في بريطانيا حيث مكث لمدة سنتين في كلية الدراسات الشرقية والإفريقية ، ثم انتقل إلي جامعة كمبرج حيث حصل علي درجة الدكتوراه عن أطروحته: التطور السياسي في جنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن الشمالي)في العام ١٩٧٥م، انتمي إلى الحركة الإسلامية متذ أن كان طالبة في المرحلة الوسطى، إلا أنه اختلف معها وترك حركة الإسلاميين منذ الإنقاذ ، تجربته في الغرب جعلته من المعجبين بالنظام الديمقراطي ومن أشد الداعين إلي تحقيق الديمقراطية في السودان، واظهر المناديين بفصل السلطات، اي فصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية وعن السلطة التشريعية ويعد من أكثر المعارضين لسياسات الأنظمة الشمولية وقد كان ضد فكرة الإنقلاب التي جاءت بالإنقاذ عندما كان مع الإسلاميين ، فهو يري أن اي حكم عسكري يسعي فقط إلي المحافظة على وجوده بأي وسيلة كانت حتي ولو أدي ذلك إلي سفك الدماء وسجن الأبرياء. ويؤمن بعمق أن النهج العسكري لايمكن أن يقدم نموذجا إسلاميا صحيحا مهما كانت صورته او كيفيته ويظن أن القيم الإسلامية لا تتعارض مع ما توصلت إليه الإنسانية عبر التاريخ من ضمان حرية الفرد وخصوصيته والحفاظ علي حقوقه وفي النموذج الغربي الذي يجرم هو الإنحراف السياسي على نحو الكذب علي الشعوب علي خلاف ما يحدث في السودان، كما أنه يرى أن التجربة الغربية اهتمت بتحقيق العدالة وتطبيق القانون مماكفل لها الإستمرارية والبقاء، وأن تضمنت ثنائية التعامل عندما تتعامل مع العالم الإسلامي يعزي خلافه مع حسن الترابي إلى فقدان الصدقية والإلتزام لدى الأخير ، وهو لايعتقد أنه يختلف مع ما طرحه من فكر تجديدي فالترابي فيما يظن يمتلك مبرراتى وحجج موضوعية مقبولة ف يكل ما ذهب إليه . له عدة كتابات صحفية وأكاديمية ومنع أخيرا من الكتابة الصحفية.

ملحق رقم (٤)

مقابلة مع البروفيسور عبد الرحيم علي محمد إبراهيم (*)

لكلمة خطاب وتجديد دلالات ومعانى متعددة، وظني أن الغموض الذي يكتنف الكلمة ومدلولها يعود إلي جانب من المفهوم مقتبس من اللغة الإنجليزية يشمل تجديد الخطاب التنوع فيه وتحديث المفاهيم والرؤى ويتضمن أيضا إعادة فهم النصوص وإعادة النظر في التراث الإسلامي، غير أن ما نجده عن الجابري أو أركون وصادف أن لاقى رواجا لا يمكن اعتماده هنا تصور لمبدأ التجديد، أحيانا تجديد الخطاب الإسلامي يقتصر علي اساليب تقديم الإسلام وشرحه، وهذا ضروري وهناك إتفاق علي تجديد الأساليب، لدينا طائفة من التراثيين لا توافق حتي على هذا المستوي من فهم تجديد الخطاب.

- إعادة النظر في تفسير القرآن وإعادة النظر في الأصول وتجديد أصول الفقه، هي موضع خلاف، ونحو هذا نجده في الصراع الذي برز بين الليبراليين والأصوليين في تفسير مفهوم الحداثة .

- يوجد حداثيون يشقون طريقهم بوضوح ويدعون إلي تحديث الفكر الإسلامي علي ذات النمط الغربي .

- عندما نتكلم من الداخل الإسلامي نلاحظ أن هناك آثارا للمصطلح يمكن أن نشير للفكر الأعتزالي وبرفد العقلانية، وفي داخل المدرسة الإسلامية نجد أن هناك صراعا جري أولا بين أهل الحديث ودعاة العقل والرأي، ثم مؤخرا محمد عبده ومحمد رشيد رضا والصراع والاعتراض الذي وجده محمد عبده من قبل علماء الأزهر، هما الاثنان ينسبان إلى مدرسة الفكر العقلاني في الإسلامي، وهذه المدرسة لها جذورها من لدن ابن عباس.

- من الصعب جدا التفكير في القرآن واخراجه ضمن مسار تاريخي فهذه

معضلة..

- هناك عوامل مجتمعية وزمانية تقودان إلي ضرورة تجديد الخطاب الإسلامي، من مثل الثورة الهائلة في مجال الإتصالات بحيث لم يعد هناك مجال للإنزواء.

- كذلك ما نجده لدي المغتربين المسلمين في أوربا فنحن نلاحظ الفرق الكبير بين الحاجات عندنا وعندهم ومثل هذا لا يمكن أن يدركه أو يفهمه علماء الفقه في الأزهر أو علماء الجامعة الإسلامية في أم درمان نظرا لاختلاف البيئات والظروف، ومنذ السبعينيات أدرك المسلمون في الغرب أن الإجابة عن أسئلتهم لا يمكن أن يجدوها عند هذا العالم المجلوب من الشرق الإسلامي.

- ونتيجة لذلك ظهر مفكرون إسلاميون من أوربا يجتهدون وفقا لواقع جديد وبفهم مختلف اعادوا إنتاج الفقه ومسائله تبعا للبيئة الأوربية فناقشوا قضايا على نحو ذبائح أهل الكتاب، الزواج، تحديد معني الربا، الصيام، الدعوة إلي الإسلام في أوربا وغير ذلك.

- الإسلامفوبيا من العوامل المهمة الباعثة علي استلهام معان جديدة في تحديث الخطاب الإسلامي.

- وواكب هذا التيار التفاعلي موجة أيضا من الإنغلاق على الذات والإنكماش.

- ابرز أولويات التجديد هي مناقشة قضايا الواقع وتشمل: العدل الاقتصادي، والتحديث والذي يعني لدى هنا معالجة قضايا التخلف في العلوم أو المفاهيم أو البيئة، والتعامل مع الآخر إلا أن المعضلة تكمن في الصراعات والاختلافات.

- السودان وإفريقيا: في مسألة تجديد الخطاب الإسلامي يمكن الإشارة إلى أن الواقع الإفريقي له خصوصية في معظم الموضوعات على الرغم من وجود مشتركات بينه وبين الواقع العربي لايمكن إغفالها.

- أكثر المسائل خصوصية واخطرها الإنقسام الظاهر في كل المنطقة في مسألة التمايز العرقي بين العرب والافارقة، المفكر المسلم المزروعي لاحظ هذه الإشكالية، فهل هي إشكالية مصطنعة ؟

- الواقع أن إفريقيا عاشت مراحل اكتشاف الذات حيث نبعت صرخات داعية

إلي التميز عن الجوار .

- ومن النماذج التي يمكن سوقها الحركات الراديكالية في نيجيريا وهي تستهدف طبقة من ابناء المدارس القرآنية التقليدية، وهم وفقا لتأهيلهم لا يجدون عملا أو مقعدا لهم في المجتمعات المعاصرة فيشعرون بالظلم وينحون باللائمة علي الظاهرة الدولية ويخرجون بنتيجة تبعا لما بنوه من مقدمات أن الظلم الواقع علي الأقليم الجنوبي سببه الظاهرة الغربية فيعبرون عن ذلك بأسلوب عنيف .

- من أولويات التجديد إصلاح التعليم الإسلامي ومناقشة قضاياه بعمق ومعرفة.

هامش:

* تعود أصوله إلي قبيلة العبدلاب الذين يرجعون في نسبهم إلي الشيخ عبدالله جماع صاحب التحالف الشهير في تاريخ السودان الوسيط الذي افضي إلي قيام السلطنة الزرقاء سنة ١٥٠٤م وقد عاشت عشيرته في شمال السودان في منطقة الخندق التي يسكنها البديرية وعشائر أخرى . ولد سنة ١٩٤٥ في اسرة متدينة والده كان من جماعة الأنصار الذين يدينون بالولاء لمحمد أحمد بن عبدالله المهدي ، وقد ترسخ ذلك في حافظته نتيجة لذلك ارتباط الدين بالعمل السياسي فالمهدية كانت ثورة دينية حكمت البلاد ردحا من الزمن ، انتمي إلي الحركة الإسلامية السودانية منذ المرحلة الثانوية وتفاقم لديه الإحساس والشعور بالمسئولية الوطنية في سنين دراسته الأولى، خطاب الحركة الإسلامية في المرحلة التي انتسب إليها كان يدعو إلي شمولية الإسلام وإلي أن الدين هو مرتبط بواقع المسلم . وأن صحة الإيمان تعني أن لا يكون المسلم منعزلا عن الحياة ، ولدى أبناء جيله كانت الشيوعية أو الحركة الإسلامية هم المفر والملاذ لطائفة من المتعلمين ولم تكن الختمية أو الإنتماء للأنصار يشكلان الغالبية من طلاب المدارس حينذاك، ساهم في تشكيل جانب من خطاب الإسلاميين هو واقرانه والذي كان يقوم علي العقل واستيعاب الحضارة الغربية وعدم الانكسار أمام الحداثة ، يعتبر نفسه إلي هذه اللحظة جزءا من التيار الإسلامي الذي يؤمن بالإنفتاح على الآخر وبالحوار بين مكونات الفرق الإسلامية.

ملحق رقم (٥)

مقابلة حسن مكي محمد أحمد (*)

مفهوم تجديد الخطاب:

كلمة تجديد وخطاب فيها إشكالية كبيرة المطلوب بتجديد الخطاب ليس فقط مجرد القول أو الفروع، وإن كان القول ووضوح الفكرة جزء من الخطاب والتصورو أنما نقصد أن الخطاب قائم علي مجموعة من الأفكار، وليس اجترارا لإحداث أو ذكريات هذه الأفكار ليست أفكار منقطعة أو منعزلة وإنما أفكار مستمدة من تجربة حياتية قائمة علي رؤى وتحليل وفكرة وخبرة،والأمر الثاني أن من يصرح بهذه الأفكار هو أولا على بصيرة بها، وعلى خبرة بها وعلى ترجمة لها حتي لو كانت جزئية يستطيع أن يترجمها مثلا من يتكلم في منطقة بها خفاض البنات هو يكون أول من نزل هذه الفكرة وطبقها أو أن يتكلم بانه لا ضرورة لأسباب النقاب او الحجاب هو يعامل بناته بهذه الصورة أو أن يشترط أن العصمة تكون بيده المرأة هو يطبق ذلك، يكون هو قدوة وطليعة ويتمثل هذه القيم والمعاني أو إذا كان يقول بغير ذلك ايضا يتمثل بهذه، لو أنه نادي بأن المرأة تشارك في الإنتخابات وتصبح ونائبة ووزيرة يسمح لبناته وزوجته بذلك لايكون تجريدا وإنما يكون تنزيلات، أن ينزل ما يقول به لأن المجتمع المجردات صعبة عليه وأنا أري في الصادق المهدي بعضا من هذا التنزيل يؤمن بالمرأة وحقها ويظهر هذا جليا في بناته وحراكهن علي الرغم من أن مجتمع الانصار مجتمع منغلق، الترابي مثلا عندما يتكلم عن جواز أمامة المرأة للرجال ليته يتبني ذلك ويجعل زوجته تصلي العيد بمن يدينون له بالطاعة.

حتى تجديد الخطاب لا يكون مثاليات ومعاني كالشعر والنثر الجميل.

هذا هو مقصود التجديد، وبالنسبة للحركات الإسلامية، والمجموعة الحاكمة في السودان، لابد أن تتمثل فيها عدة أشياء:

أولا: العدالة وهذه من الصعب تحديدها لكن العدالة المطلقة يمكن أن تنضبط بسيادة القانون، سيادة القانون للكبير والصغير، التداول السلمي للسلطة بمعنى أن السلطة لا يجب أن تزيد عن دورتين الحد الاقصي لها ١٠ سنوات الآن انظر ٢٢ سنة للبشير بأي معيار يمكن أن تقيس العدالة في السلطة، فالشاب الذي نشأ في هذه الفترة لا يعرف معني الشورى، الآخرون يقولون إن الإسلاميين عندما يصلون إلي السلطة تكون تلك آخر ديمقراطية وهي مثل فكرة (خاتم الأولياء) عند الصوفية .

الحضارة الإنسانية رأت أن هذا أفضل طريق لتحقيق العدالة الأمر الاخر نسبة الحد الأدني والحد الأعلي للأجور أو عدالة التوزيع في الدولة، فكرة الدولة حديثة لدي مسلمي اليوم وفي الذهنية الإسلامية أن حاكم الدولة كان يعطي كما يشاء يعطي الشاعر الذي يلقي قصيدة أمام الحاكم هذا هو الإرث في الدولة.

عندما يكون إنفاق الدولة من المال مفتوحا فهذا يعني نهب الدولة، تجديد الخطاب الديني ليس فقط أن نتكلم عن نماذج في التاريخ نتكلم عن عمر وكذا ولكن لابد أن نحدد طريقة لتطبيق ذلك في الواقع لابد أن تكون هناك معايير ويكون الخروج عليها جريمة، في أمريكا هيبة القانون ملزمة لكن في بلادنا من يستطيع أن يقف امام رئيس الدولة ؟ لا أحد، لا قاضي ولا غيره، لا توجد سيادة قانون ولا تداول لسلطة، ولا غير ذلك.

هل هناك ضرورة لخطاب إسلامي تجديدي؟

المسلمون في بيات الألف سنة لأنه منذ القرن الرابع الهجري لا يوجد تحول، والقرن الرابع كان قمة الفوضي، وانا أظن أنه في ذلك القرن اهدرت قيم أساسية مثلا وبحسب الروايات التاريخية ينزل رئيس الدولة في ذلك القرن الخليفة العباسي ويقول ضحوا بضحاياكم فإني مضح بالجعد بن درهم، الآن يقف السلفيون ويفتخرون بهذا التاريخ المليء بالسلبيات نحن نحتاج لإعادة قراءة التاريخ الإسلامي، صحيح أن هذا القرن كان فيه اشرقات في

الفن وفي الأدب نجد الجاحظ والمعتزلة وأصبحت بغداد تمتلك المال ولكن هذا المال أهدر ولذلك جاء التتر بعد ذلك وفعلوا ما فعلوا وكان في المسلمين ضعف كبير.

ما بعد الحداثة:

كثير من خطاب الحداثة الغربية لا يمكن أن نحيا بدونه، لأن فكرة الدولة القومية نتاج لفكرة الحداثة،التفوق العلمي لو جردنا انفسنا من منتوجات الحضارة الغربية وقيمها نصبح صفرا من أين أخذنا سيادة القانون؟ والتداول السلمي للسلطة، وكل هذا لا يصادم الإسلام بل أن الحضارة الإسلامية مستمدة من تلاقح وتداخل الحضارات الأخري، الصليبيون استفادوا من الحضارة الإسلامية، والإنجاز الحداثي يجب أن نقبل عليه باعتباره تراثا مشتركا لعيش مشترك لحضارة مشتركة، هناك أشياء لا تتناسب معنا أن يكون مثلا الإنسان حرا يفعل ما يشاء هذا لا يناسبنا (الإجهاض والشذوذ الجنسي) ولا يتمشي مع مقولاتنا وفي ظني أن من لا يتعرف علي الحضارة الحديثة لا يستطيع إعادة إنتاج خطاب ديني ولا يمكنه ذلك، د. الترابي كان مؤهلا لخطاب ديني وقد قبله الشعب السوداني ليس لأنه خريج المدارس الدينية ولكن لأنه خريج السربون وابن جامعة لندن، كان هذا جواز سفره إلي السودانيين وجدارته واستحقاقه سببها ذلك،و كل مديرو الجامعات الإسلامية في السودان تخرجوا في الجامعات البريطانية وهذا الذي صنع لهم قبولا أن مشروع السودان الحديث هو مشروع بريطاني وفيه كلية غردون ومشروع الجزيرة.

محددات المجدد:

أنا اضيق مجددات المجدد بصورة كبيرة لا أستطيع أن أفقه أن مجددا لم ينتبه ولم يتعرض لتأثيرات الحضارة الغربية، مثلا النظام البنكي إذا لم يفهمه على نحو حسن سيقوم بالغائه بالكامل ويعتبره ربا، وهذا ما وجدناه

في البرلمان السوداني حيث ترفض القروض بادعاء أنها ربا، والفقهاء المستنيريون في الغرب جوزوا الرهن العقاري، وغير ذلك والمسلم هنا خارج دائرة التاريخ منعزلا غائبا عن ما حوله وعن ما ينفعه، فالبرلمان السوداني عطل مشاريع كبيرة لقناعته أنها تتضمن فائدة ربوية. وأقول من لم يكن له فقه بالإقتصاد وفقه بالخبرات الاقتصادية في التاريخ الإسلامي لا يستطيع أن يفتي في مثل هذه الأشياء.

ما بعد ١١ سبتمبر و الإسلامفوبيا:

الإسلامفوبيا هذا موضوع مختلف تخويف الناس من الإسلام وهو مدفوع بالكنيسة العالمية والصهيونية .

وهذا تحدي مثل تحدي الإسرائيليات عندما طغت علي الثقافة الإسلامية أي الترهات واللامعقول في الإسلام طغي وافسد العقل المسلم، تحدي الإسرائيليات في العقل أكبر من تحدي إسرائيل الآن لأنه تحدي عقلي جعل العقل الإسلامي كله خرافيا في تفسيره وفي أخذه بالأشياء وألغي سلطان العقل ولكن ظهر رجال تصدوا لذلك وتجاوزوه مثل (ابن خلدون) فنحن يجب أن نفرق بين سلمان رشدي وصراع الحضارات وكل ماهو مبثوث لتخويف العقل الغربي ودفعه لمحاربة التمدن الإسلامي وبين الشيء الآخر.

أولويات العقل المسلم الآن:

المسلم يستعيد وضعه في الحضارة الإنسانية وقيادة التاريخ وهذا فيه: إنجاز علمي ويمكن أن نشير هنا إلى نموذج أحمد زويل مثلا، لأنه ظهر في وسط في تخلف علمي واقتصادي قائم، والمجدد هو قائد شيء استثنائي وليس كل من له جماعة يستطيع أن يكون مجددا أو يمكن أن نسميه مجددا، المجدد هو شخص صاحب مشروع، مشروع يستمر لمدى ثلاثة أجيال والجيل ٤٠ سنة وهذا المشروع رأي النور في حياته وتلمس الناس بركاته، العصر الواحد يمكن أن يكون فيه عشرات المجددين فهناك من يجدد في الاقتصاد برؤية

ومن يجدد النظام الاجتماعي بحركة ومن يجدد النظام السياسي بمشروع سياسي أو إنقلاب سياسي.

المجدد الأكبر هو الذي يقلب الموازين السياسية بدلا من أن يكون في علو اسرائيلي يكون هناك علو إسلامي مثلا بدون ذلك، اسرائيل مؤثرة في كل الأحوال والإنحاء، ثم بناء قاعدة علمية وثقافية وروحية، وهذا المجدد الاكبر ليس شرطا أن يكون فردا واحدا قد تكون حركات، الحركات في العالم الإسلامي يمكن تكون نواة لتجديد ما يفعله (أوردغان) ومجموعته في تركيا ما يفعله (غنوشي) ومجموعته في تونس وما فعله (الترابي) وانتهي دوره، لأن الترابي انتهي دوره وهذا ليس مربوطا بشخص معين بل حراك كبير.

أحيانا قد يكون شخص مثلا (الفاروقي) شخص (الترابي) ألهم وذهب ولكن إلهامه يتبلور، المغرب في تغير كذلك لكن هذه الأشياء في النهاية لابد أن يأتي رجل ويضبط الأمر جمال عبد الناصر مثلا حرك التاريخ ونبض الأمة وأن كان عليه مأخذ وانتكاسة لغياب مفهوم العدالة وسيادة القانون في مشروعه فهو صاحب مشروع تجديدي غير مكتمل أضرت به العناصر

مرجعية التجديد: ويمثل القرآن والسنة مرجعية للتجديد لكن يحتاجان لإعادة قراءة وفهم القرآن والسنة يفهمها رجال ويطبقها رجال .

مثلا عندما تكلم القرآن عن الشورى نحتاج لمن يطبق ذلك في الواقع وفي إلمام السلطة تظل في يد فرد إلي أن ينقضي عمره هذا لا نستطيعه الآن، والبشير ليس استثناء هنا وسلطة الدولة الآن اكبر من سلطة الدولة في الماضي، في الماضي كانت هناك القبائل والعشائر، الدولة الآن لديها سلاح ومال والعصبية كانت تراجع الدولة في السابق لكن الآن لا يمكن لمواطن أن يراجع الدولة، في السابق واحد يمكن أن يراجع الدولة الأن الدولة تأكل الفرد وتلتهمه فكيف يواجهها، يجب أن يكون هناك تطور في المفاهيم مفهوم الشورى مثلا مفهوم قديم وهو بصورته القديمة لا يصلح، الذي يصلح الآن أن المراجعة تكون بالمجلس النيابي وبسلطة القانون إذا عملنا نفس الضوابط التي كانت عند عمر بن الخطاب ضاع الحق لأن هذا اسقاط لفكرة في عصر

معين واليوم عصر مختلف تماما في موازين القوي والأوضاع فلا تسقط أمرا على أمر.

خصوصية الخطاب الاسلامي:

السودان من أضعف الحلقات في العالم الإسلامي، مصر مثلا قبيلة أو مجموعة واحدة، حتى الأقباط والمسلمون هم في النهاية مجموعة واحدة. لكن السودان حتي المسلمين يتكلمون ٨٩ لغة، في همشكوريب يعلمونهم الإسلام بلغة البديات وتشرح لهم ابسط المعاني بلغتهم المحلية، فالسودان ليس شعب واحد وليس قبيلة واحدة ولا أمة واحدة، حتي نحن لا نعرف ما يجري في الأنقسنا فالسودان توجد به ١٣٢ قبيلة مشتركة، بجاوي يحمل جنسيتين زغاوي يحمل جنسيتين بين ١٠ إلي ١٢ مليون فرد ينتمون كلهم الى قبائل مشتركة ولديهم الثنائية الجنسية، يمكن أن نعتبر السودان حالة خاصة، اسوق مثلا الشيخ علي جاك دينكاوي من قبيلة الدينكا سنة ١٩٨٧م كان مسلما ويمثل الآن قوي كبري في دولة جنوب السودان، ودخل الجبهة للمسلمين وأصبح شوكة للإسلام ناطقة باسمه، لكن ثقافته التقليدية مختلفة جدا عن ثقافة الشمال العربية ففي ثقافة الجنوبي الرجل يرث زوجات والده فيما عدا أمه.

هل نتجاوزه أم نتعامل معه بمرونة وتفاعلية ان الحديث بهدي استراتيجي ربما يقودنا إلى خلاص من أزماتنا ولا نستطيع أن نطبق الإسلام عليهم بصورة قطعية فهذا عرفهم وتقاليدهم التي يعملون بها ولن يتخلو عنها مابين يوم وليلة وهذا سبب الصراعات والحروب وقاد إلى حديث حول هوية السودان وتوجهه واتجاهاته.

أدوات تجديد الخطاب الإسلامي:

أولاً: معرفة المجتمع الذي تعيش فيه وإشكالاته وقضاياه، فإن عدم فهم الأوضاع والترفع عنها وعدم معرفة الامراض الاجتماعية التي يجب ألا تعتبرها انحرافا عن الشريعة بل جزء من تجديد الفهم فنحن نحتاج إلي فترة انتقالية للإنتقال الي الإسلام بصورته التي نجدها في المؤلفات والمجدد ليس هو خريج المؤسسة الدينية ولا الذي ينشيء جماعة صوفية أو جماعة اسلامية، المجدد عندي لابد أن يؤمن بالعالم المعاصر والمجتمع ويتعامل معه على علاقة وينجح في إيصال مشروعه.

هامش:

* حسن مكي محمد أحمد تعود جذوره إلي عشائر البديرية الدهمشية في شمال السودان ، نشأ في مدينة الحصاحيصا في وسط السودان والتي يقول عنها أنها مدينة مصنوعة قصدها العمال والتجار والصناع لطلب الرزق تقع علي بعد ١٣٠ كيلومترا من الخرطوم وقد شب فيها كما يقول ولم يكن فيها إلا مسجد وحيد وخمس حانات شعبية وقد ألفت عينه الوقوع علي بيوت المومسات عند غدوه ورواحه إلي المدرسة ، ويظن أن هذا كون لديه رؤية متوازنة في تقويم الأمور والنظر إلي معطيات الحياة ، عاش ضمن اسرة متوسطة وقد عمل والده بالتجارة ويقول إنه لم يكن يأمرهم بالصلاة ولكنه كان حريصا علي أداء الزكاة ، حرص علي إكمال تعليمه في المدارس علي الرغم من العقبات التي واجهته استمع إلي الدكتور الترابي أول أمره عندما كان في المرحلة الثانوية في العام ١٩٦٦م ، وتأثر به ، وسجن معه في وقت لاحق متأثرا بروحه التجديدية وحرصه علي عدم العناية بالقشور والنظر إلي الامور نظرة كلية ، كما تأثر بسيد قطب وكتاباته ، تخرج في جامعة الخرطوم ودرس فيها الماجستير ثم الدكتوراه التي حصل عليها في العام ١٩٨٦ ، وكان قد حفظ القرآن ايام سجنه في العهد المايوي ، وقد الف ونشر العديد من الكتابات الهامة في التاريخ والسياسة والفكر الإسلامي والتبشير وغيرها ومن أبرزها : السياسات الثقافية للصومال الكبير في العهد الإستعماري – الثورة الإسلامية في إيران – حركة الأخوان المسلمين في السودان منذ الاربعينيات وحتى ١٩٦٩،ثم حركة الأخوان المسلمين إلي ١٩٨٩م ، التبشير المسيحي في العاصمة المثلثة، أوضاع اللاجئين الإريتريين في السودان – قصتي مع الحركة الإسلامية ، بالإضافة إلي مئات المقالات الصحفية والمحاضرات العلمية ، وقد عمل في جامعة إفريقيا العالمية من العام ١٩٨٠ حتي اصبح رئيسا لها ، كما عمل في بريطانيا في وظيفة باحث أول وعرف عنه منهجه الاعتدال والوسطية والانفتاح علي الجميع ويعتبر صاحب مدرسة في هذا الباب وخبرته الإستراتيجية في

السودان والقرن الافريقي ومعرفته الواسعة بالسياسة والفكر الإسلامي .

لا يعتبر حسن مكي نفسه ضمن منظومة الحركة الإسلامية الحالية كما انه لا ينتمي إلي المؤتمر الوطني ولا يعمل معه ، وهو كذلك ليس حليفا لدكتور الترابي لانه يظن ان الترابي قد استنفذ اغراضه واصبح من التاريخ وتجاوزته المرحلة وهو يبرئ نفسه من اي التزام حزبي تجاه أي تيار سياسي موجود علي الساحة السودانية .

ملحق رقم (٦)

مقابلة مع البروفيسور التجاني عبدالقادر حامد (*)

عوامل أسهمت في تكوين وإيجاد الحركة الإسلامية في السودان:

هناك عوامل داخلية اسهمت في وجود حركة الإسلاميين، من أبرزها مؤسسة الاسرة، والمدرسة والمسجد، وبالنظر إلي تجربتي فلقد تخرجت وعدد غير من أبناء جيلي من واحدة من هذه المؤسسات أو منها مجتمعة وتأثر أبناء جيلي بالمناخ الذي أوجدته ثورة اكتوبر فقد كانت حدا في حركة السياسة السودانية، فقد كانت ثورة شعبية نبهت الغافلين وفتحت فرصا للتلاقي بين العامة والخاصة، وتذوقت الحركة الإسلامية وعرفت طعم العمل الشعبي، وكان د. الترابي نتاجا لهذا المناخ فقد كان أول ظهوره السياسي في أكتوبر، وكان الجانب الفكري هو الذي يستهويني، وبالنسبة لنا مثلت المرحلة الطلابية صورة مثالية فقد تأثرنا فيها بالتاريخ الإسلامي، الذي قرأناه وأفدنا منه في حوارتنا مع اليساريين.

وفي مجادلاتنا مع التيارات المناوئة، ونصوغ هذه الاشواق في شكل مسرح وشعر وأدبيات، فنجرب هذه الافكار في إطار محدود، ولكن مرحلة التمدد الشعبي جاءت في إطار لاحق.

هل الإنفصال عن الحركة الإسلامية (الاخوان) العالمية في وقت مبكر دليل مرونة، المفارقة التي حدثت تنظيمية وليست فكرية، فنحن يجب أن نقر أننا استفدنا من الأدبيات التي وفرها الأخوان المسلمون في مصر، ولم تكن هناك اشكالات فكرية، ولكن إشكالات تنظيمية جعلت التنظيم السوداني يكون فرعا وله خصوصية وهامش من الحركة وتكون العلاقة علاقة تنسيق لاختلاف البيئات والظروف، أما هل هذا كان مفيدا للبرنامج السوداني، أنا اعتقد أنه فيه فوائد وفيه بعض الضرر، الفائدة، الاستقلال والحرية تتيح لك فرصة للتدريب والعكوف على البيئة

المباشرة السودانية ودراستها أكثر من التعلق بالأفق العالمي والمثال وكذا، وتمت بذلك سودنة البرنامج الأخواني بصورة مناسبة تتلاءم مع البيئة وفي ظل تنظيم عالمي لا يستثني حدوث هذا، أما الجانب السالب هو من الصعب أن تنهض حركة اسلامية باعباء المقاومة والدفع بصورة منفردة ومنعزلة، التنظيمات العالمية، تمثل عمقا ورافدا، وكان يمكن يحدث نوع من التناصر والتناصح ونستمد اكثر، ولذلك لا أعتقد أن انفصال الحركة الإسلامية ايجابي برمته.

التطور الذي صاحب الحركة:

الفكرة الأساسية للحركة الإسلامية أن تقوم بتكوين عناصر استوعبت الفكرة بصورة جيدة، ثم تنفتح بهذه العناصر الإسلامية حتي يكون لديها تأثير أوسع ثم دائرة بعد دائرة حتي تصل إلي جميع مكونات المجتمع والنتيجة المنطقية لهذا العمل إذا كنت تقرأ، تبحث عن حلفاء يؤيدونك في المنحى العام ويتفقون معك حول الأصول وليس بالضرورة يتفقون معك في الإطار التنظيمية، فالبحث عن الحلفاء والمناصرين اقتضي تغيير الحركة لمواعينها حتى تتواءم مع القوي الاجتماعية، في فترة الاخوان الأولى جاءت فكرة جبهة الدستور الإسلامي حتي تضم كيانات أوسع ثم وسعت مرة أخري، فالفكرة من حيث المبدأ الإستراتيجي لا أشكال بها لكن طبيعي أن كل تحول وإنفتاح يؤدي إلي انقسامات داخلية، لكن ما من تحالف خارجي الا وقاد إلي انقسام داخلي والسبب أن بعض الناس يعتقدون إنك كلما وسعت الإطار أضعفت المحتوى.

تجربة الإسلاميين مع نميري: (المصالحة) هل كانت عملا براجمتيا لمرحلة محدودة.؟

ينبغي أن ننظر قبل ذلك إلي تعامل الحركة الإسلامية مع الآخرين في داخل الجبهة الوطنية بعد فشل الانقلابات ضد نميري وآخرها

الانقلاب العسكري سنة ١٩٧٦م وماحدث فيه من مواجهة وفشل، الحركة الإسلامية قيمت الوضع وانتهت إلي نتيجة اصوب لها أن تعمل في العمل السياسي بصورة مستقلة عن الأحزاب السياسية لأن هذا التحالف كان ضارا، عمليا كل حزب داخل بتحالف مستقل واهداف مختلفة، لم يكن هدفا للحركة إنها تطبق تشريعات إسلامية من خلال نظام نميري الحركة الإسلامية فحشرت في زاوية ضيقة في مسألة الشريعة الإسلامية فهم رضخوا مجبرين وسايروا نميري بغرض الإصلاح وكان تقديرا غير صائب، وهذا التطبيق لم يكن في صالح المشروع الإسلامي نفسه، فقد صاحبته مسالب وانعكس سلبا واصبح منسوبا إلي النظام الإسلامي وأصبحت الشريعة في الصورة الذهنية لدي الناس هي قطع الأيادي وخلافه، نميري كان لديه مستشارون واعوان من غير الحركة الإسلامية، وكان لنميري أعوان يوصيهم ان هذه الأشياء لا تمر على الترابي، فكان كل أمر يغيب عن الإسلاميين، لم تكن فترة نميري خالصة فيه، وكانت مباغته علي الصيغة العسكرية.

تجربة المعارضة في الديمقراطية الثالثة :

على المستوى الشعبي اتاحت الديمقراطية الثالثة فرصة للتلاقي والتمثيل النيابي للإسلاميين وهي فرصة معقولة ولا بأس بها، ولكن على المستوى التشريعي وإنضاج البرنامج الإسلامي ورفده بتجربة سياسية لم تكن لها حصيلة فالبرلمان كان مشغولا بالأزمات السياسية والصراع عن اخراج برنامج قومي ولم يكن لها مردود على الحركة .

وفي الفكر السياسي الإسلامي تخلى الناس عن فكرة الخلافة لعوامل مختلفة، الحديث عن الدولة مضخم جدا وهذا غريب، في الفكر الشيعي هذا الأمر مفهوم لكن في الفكر السني الإمامة ماهي إلا باب من أبواب الفقه والدولة وسيلة وأداة وليست هي الوسيلة الوحيدة والآن الدولة دولة إدارة وليست إمامة، ان استهديت بالتراث السني و وأوقات غير ذلك

لذهبت إلي أن الدولة ليست ركنا من أركان الدين وبعضهم رأي في ذلك ظلالا من علمانية، وانا استبعدت أن الدولة ركن من اركان الدين وهذا مأخوذ من الفكر السني، فالدولة هي منظومة مؤسسات والذي يقوم علي الدولة هو أجير للأمة وهذا ترتيب مهم فالدولة تحت الأمة، فالترتيب هو الكتاب ثم الأمة ثم الدولة، وهذا مهم لمفهوم المحاسبة وتبادل السلطة ومفهوم الإقالة، إذا قلنا بغير ذلك تصبح هناك إشكالية.

لاينبغي أن نستخدم كلمة علمانية وسيلة للتخويف الفكري والترهيب، ترتيب شؤون الدنيا يستهدي بالمباديء الإسلامية وهذا لايعني أن هناك شيئا خاصا، الإدارة هي نفس الإدارة التي يديرها العلمانيون ليس ثمة خلاف معاش العباد والعدل بينهم فهذه أمور إدارية.

الحركات الإسلامية تبدأ بمسألة التنظيم ورؤيتهم اختيار نخبة من المجتمع العريض وهذه النخبة تقوم بالدور في التأثير على المجتمع وهذه الفكرة ليست سليمة بصورة مطلقة وليست هي الا وسيلة وقد تؤدي إلى الانقطاع عن العمق الجماهيري وينشغل الناس عن الجماهيري بالتنظيم ومشكلاته وبهذه الصورة تصبح الحركات مشغولة بنفسها وقد يتطور الأمر فتصبح هي نفسها قبيلة جديدة فتتحول إلى نخبوية وصوفية.

العمل الاجتماعي للحركات الاسلامية:

القيام بأعمال اجتماعية للحركات الإسلامية في التعليم والصحة للمجتمع ليس خدمات بريئة وهذا ما يقدم في هذا العمل فهي ذات أهداف للكسب السياسي وهذا هو الغرض الأهم فلم تنج الحركات الاسلامية من هذا في تجربتها.

لا يوجد مفكرون اقتصاديون إسلاميون ولكن موظفون اقتصاديون، العقلية الحربية ازاحت عقلية السلام في الحركة الإسلامية، وهذا بدل صورة النظام فتحول النظام الي نظام اتوقراطي (دكتاتوري).

المؤتمران الشعبي والوطني:

هناك قوتان مهمتان وداخل الشعبي والوطني لعدم الاتحاد، أي المتمسكون بالسلطة والذين فقدوها يجتهدون في اعادتها فضاعت الحركة وضاع الشعب.

اعادة صياغة المشروع الإسلامي:

وهناك جوانب تحتاج إلى استكمال منها البرنامج الاقتصادي، يجب أن نكون أكثر تحديدا، البرنامج الاجتماعي، ينبغي ان تكون هناك رؤية، نحن لسنا حركة سياسية محترفة نحن حركة تغيير اجتماعي، مسألة الدولة كذلك ونظرية الدولة والقيادة، و هذه من المكونات الأساسية للبرنامج الإسلامي.

هامش:

* هو التجاني عبدالقادر حامد رحمة ، ينتمي إلي قبيلة الجوامعة وهم كالجمع والجميعاب والجموعية يرجع أصلهم إلي المجموعة الجعلية ، وكان جده رحمة بن منوفل أحد حفظة القرآن وهو من ابكار المهدية الذين ناصروها وكان رفيقا ل المنا اسماعيل بن البتول واسهم معه علي الإغارة علي بارا التي ساعد سقوطها علي سقوط الابيض، وتعرضا في عهد الخليفة عبدالله التعايشي كما تعرض عشرات الشخصيات المهمة دينيا في عهده إلي العسف والتعذيب والتنكيل إلي أن توفيا، تحولت هذه الأسرة في وقت لاحق إلي الحركة الإتحادية الخصم التقليدي للأنصار، وهو من مواليد ام دم بولاية شمال كردفان في العام ١٩٥١ ، تخرج في جامعة الخرطوم ، كلية الآداب ، قسم الفلسفة بدرجة الشرف ، ثم نال درجة الماجستير في الفلسفة في جامعة الخرطوم في العام ١٩٨٤ وحصل علي الدكتوراه في جامعة لندن في العام ١٩٨٩م ، عمل استاذا في الفكر الإسلامي في جامعة الخرطوم ، ثم في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، وفي جامعة العلوم الاجتماعية الإسلامية بالولايات المتحدة ثم انتقل للعمل بمعهد دراسات العالم الإسلامي بجامعة زايد بدولة الإمارات العربية المتحدة كان رئيسا لاتحاد طلاب جامعة الخرطوم في السبعينيات وكان ضمن ثورة شعبان

ضد النميري حيث تعرض للملاحقة والاعتقال، وعضوا بمجلس شوري الحركة الإسلامية، ومديرا لإدارة التأصيل بوزارة التعليم العالي والبحث العلمي ، من كتاباته أصول الفكر السياسي في القرآن المكي، المفهوم القرآني والتنظيم المدني: دارسة في أصول النظام الاجتماعي، الإسلام ومشكلة الفقر، الإسلام والزنوجة ، نزاع الإسلاميين في السودان ، مفهوم الإصلاح وإصلاح الأمة ، مقدمة في تأصيل المعرفة، تجربة الحركة الإسلامية في الفكر والتنظيم - يعد البروفيسور التجاني من أبرز المفكرين السودانيين عناية بالمسألة القرآنية والنظم الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية والتحولات الاجتماعية مقابلة مع البروفيسور التجاني عبد القادر ابوظبي الامارات بتاريخ ٢٠١٢/٧/٤ htt://www/you. Tube.com. تاريخ الاسترداد ٢٠١٢/٦/٣٠.

ملحق رقم (٧)

مقابلة مع الدكتور عمر مسعود (*)

تجديد الخطاب الإسلامي:

وقعت أحداث فرضت تغييرا على الخطاب الإسلامي والزمت جملة الفرق والجماعات بتجديد خطابها، وكان ذلك من باب الإضطرار لأن الأحداث كانت أكبر منهم، وهذا في حد ذاته فشل لغياب المعيار أو الرؤية الاصيلة في مسألة التجديد.

وأبرز ملامح تجديد الخطاب ظهرت في أعادة صياغة الخطاب، لكن أكثر الخطاب الإسلامي هو خطابي دفاعي واستقطابي نظرا لأن الدين الإسلامي والمسلمين يتعرضون لهجوم عليهم فانشغلوا بالدفاع عن انفسهم.

أبرز ما يتهم به الصوفية:

انهم منعزلون ومنغلقون علي ذواتهم ويركزون علي طهارة انفسهم وتزكيتها أكثر من تركيزهم علي المجتمع، وأن المجتمع ليس اولوية بالنسبة لهم وأن أدبياتهم تحض وتشجيع علي هذه الروح الأنزوائية.

وفي المقابل ينظر إلى السلفيين علي أنهم تراثيين توثيقيين منصرفين بذلك عن الواقع وما يجري فيه وهم في توثيقهم هذا يرجعون إلي النص وليس روح النص، وبهذا التصور يمكن أن نلمح المفارقة علي خصمين يجتمعان علي أمر واحد هو البعد عن الواقع.

يمكن أن نلحظ الآن ذات التيارين إضافة إلي تيار الإسلام السياسي جميعهم يبحثون عن مثال ما صنعه الإسلام أو نموذج ما بشرت به النصوص

ولايقبلون بصورة أقل، ونتيجة بحثهم عن هذه الصورة أوجدت التجارب فشلت فشلا ذريعا، خذ السودان أو افغانستان، او غيرهما، من التجارب الإسلامية.

التصوف الموجود:

التصوف القائم حاليا اسميا وشكليا إلى الحد البعيد والتصوف الحق غائب في الممارسة، وقد أثر التعليم والحداثة علي التصوف القائم، ومعظم الصراع حول التصوف هو صراع حول قضايا هامشية في التصوف، فهو صراع حول قشور الضرائح، البركة، فقضايا التصوف الأساسية هي امراض النفس وادوائها وسبل معالجتها، ويمكننا القول ان المؤسسة الصوفية اصابها التأكل وربما تكون بعيدة عن تحديات الحياة، والتحديات كثيرة قال الشاعر:

ولو كان سهما واحدا لاتقيته
ولكنه سهم وسهم واثنان

من معضلات التصوف الحالية الانشقاقات حول القيادة الصوفية أو سجادة التصوف، لقد تغيرت بعض اساليب الخطاب لدى الصوفية نتيجة للوعي والتعليم، وصار في بعضها نفس سياسي، ولم يكن هذا قائما إلا لدى الختمية وتلمح لدى السلفيين ذات التغيير الذين بدلوا خطابهم التكفيري الإقصائي، واقترنوا بالسياسة واصبحوا جزءا من السلطة الحاكمة.

واصبحوا - أي السلفيين - يقدمون تنازلات في حوارهم مع الصوفية وقاد ذلك إلي تقارب وصلات، وهذا التجديد في الخطاب فرضه الواقع والحاجة .

هامش:

* استاذ جامعي في علم الإدارة، ابتدر دراسته في مدارس القران التقليدية في السودان (الخلاوي) في بورتسودان ثم درس في بريطانيا وفرنسا، نشأ في أسرة دينية تنتمي إلي الطريقة التيجانية، وتعود جذورها إلى قبائل المغاربة في السودان، لديه مجالس علمية دورية يؤمها عدد من المهتمين، يسعي

فيها إلي تجديد معاني ومفاهيم التصوف الإسلامي ويعد من أبرز دعاة حركة تصحيح مسارات التصوف نظريا وعمليا، وقد قدم في ذلك مراجعات جيدة حول كتاب الطبقات الكبري للشعراني وكتاب فصوص الحكم لابن عربي ويرى أن كثير من كتاب التصوف وقع فيها دس أو خلط بما جني علي اصحابها، مقابلة بمكتبه بجامعة إفريقيا العالمية بكلية الأقتصاد بتاريخ١٤/١٢/٢٠١٢.



سيرة ذاتية

الاسم : طارق أحمد عثمان محمد إبراهيم الأبكراوي

مكان وتاريخ الميلاد: الخرطوم في ١١/١٢/١٩٧٠م

أستاذ مشارك بمعهد دراسات العالم الإسلامي -دولة الإمارات العربية المتحدة

الدراسة الجامعية :

١-بكالوريس في اللغة العربية وآدابها - كلية الآداب والعلوم - جامعة أم درمان الأهلية ١٩٩٤م.

٢-ماجستير الدراسات الإفريقية في جامعة إفريقيا العالمية - مركز البحوث والدراسات الإفريقية ١٩٩٧م.

٣-دكتوراه التاريخ الإفريقي في جامعة إفريقيا العالمية ، مركز البحوث والدراسات الإفريقية ، قسم التاريخ والأديان ٢٠٠١م .

عمل بالعديد من الجامعات السودانية علي نحو جامعة جوبا والجامعة الاهلية وكلية الامارات التقنية.

من مؤلفاته:

١- الطريقة الختمية في السودان ١٨٨١- ١٩٠٠ ط أولي ١٩٩٧م

٢- مدخل لدراسة المسيحية في إفريقيا ط أولي ، مركز البحوث والدراسات الإفريقية ، إصدارة رقم (١٠) ٢٠٠٣م بالإشتراك مع الدكتور عبدالوهاب الطيب البشير .

٣-الحامداب الأرض والحياة والناس ، وزارة الري والموارد المائية وحدة تنفيذ سد مروي ، إدارة الإعلام اصدارة رقم (١) ٢٠٠٣م .

٤-الشيخ حاج نور - لمحات من سيرته وحياته دراسة في دوره الأحيائي في الفكر والعمل الإسلامي ، جامعة إفريقيا العالمية - مركز البحوث والدراسات الإفريقية ، إصدار رقم ٢٩ - ٢٠٠٣

٥-ورقات عن مكانة المرأة في الإسلام - مفاهيم عامة حول منزلة المرأة في الإسلام ط أولي دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة ٢٠٠٥م

٦-السيدة فاطمة الزهراء ، رضي الله عنها ، لمؤلفه أحمد بن ادريس محمد النصيح ، تحقيق هيئة الأعمال الفكرية ، الخرطوم ، إصدارة رقم (١) ٢٠٠٦م.

٧-الحياة الدينية في أرض المناصير، وزارة الري والموارد المائية وحدة تنفيذ سد مروي ، إدارة الإعلام اصدارة رقم (٢٤) ٢٠١١م

ISBN 978 - 99942 - 55 - 83 - 2